

РУДОЛФ ЩАЙНЕР

ГЪОТЕАНУМ - МИСЪЛ
НАСРЕД КУЛТУРНАТА КРИЗА
НАСТОЯЩЕТО

Събрани есета 1921-1925 от седмичното списание «Das
Goetheanum»

1961 ИЗДАТЕЛСТВО НА
АДМИНИСТРАЦИЯТА „РУДОЛФ ЩАЙНЕР-НАХ ХЛАС“
ДОРНАХ/ШВЕЙЦАРИЯ

Издадено от Администрацията на имението „Рудолф Щайнер“, Дорнах.
Редактирано от Йохан Вегер.

83-те есета се появяват за първи път в «Das Goetheanum»,
Международно седмично списание за антропософия и троичен социален ред,
Дорнах, август 1921 г. до март 1925 г.

Първо издание в тази компилация, Дорнах 1961

За доказателства за други публикации на статиите, както и за статиите, които не
са включени в този том, вижте страница 376.

Всички права запазени от Администрацията на имението „Рудолф Щайнер“,
Дорнах/Швейцария
© 1961 от Администрацията на имението „Рудолф Щайнер“, Дорнах/Швейцария
Отпечатано от: Benteli AG Bern- Bümpliz
Отпечатано в Швейцария

СЪДЪРЖАНИЕ

ОТНОСНО СВЕТОВНАТА СИТУАЦИЯ

Относно настоящата световна ситуация и формирането на нови	
Надежди. Година 1, № 1, 21 август 1921 г.....	11
Световният въпрос. I 2, 28 август 1921 г.....	17
Америка и Германия. Том I 3, 4 септември 1921 г.....	21
Какво може да противодейства на разделителните сили в съвременния живот	
? I 4, 11 септември 1921 г.....	24
Наследството на Уилсън. I 7, 2 октомври 1921 г.....	27
Безработица. I 8, 9 октомври 1921 г.....	30
Чувства, докато четеш третия том на Бисмарк. I 10,	
23 октомври 1921 г.....	34
Пренебрегването на интелектуалния живот в световните дела. I 12,	
6 ноември 1921 г.....	37
Фалшивият и истинският троен социален ред	
. I 13, 13 ноември 1921 г., ... стр.	
40	
Какво човек трябва да види днес. I 18, 18 декември 1921 г.	44
Австрийският началник на Генералния щаб, Конрад, в рамките на	
Световна катастрофа. 21 януари 1922 г., ... 47	
Наблюдател на световната криза. I 28, 26 февруари 1922 г.....	51
Генуезката конференция, „необходимост“. I 33,	
26 март 1922 г.....	56
Емил Бутру. I 18, 18 декември 1921 г.....	59
Владимир Соловьев, посредник между Запада и Изтока.	
20 януари 1922 г.	62
Западно-източни афоризми. I 45, 18 юни 1922 г.	65
Допълнителни западно-източни афоризми. I 46, 25 юни 1922 г.,	
.....стр.	
69	
Психологически афоризми. I 47, 2 юли 1922 г.	73
Съвременният човек и историята. III, 6 август	
I 9 ²²	77
„Световни исторически перспективи“ на Шпенглер . II 2, 13 август	
1922	81
Бягството от мисълта. Продължение на статията	
за „Световноисторическите перспективи“ на Шпенглер. II 3,	
20 август 1922 г.....	86

Физиогномичният поглед върху историята на Шпенглер. II 4,
27 август 1922 г. 91

Лишената от призраци история на Шпенглер. II 5, 3 септември 1922 г. 95	
Видими и реални перспективи на културата. II 47, 1 юли 1923 г.....	100

ПРИНОСИ ЗА ВЪЗРОЖДАВАНЕТО НА ДУХОВНИЯ ЖИВОТ - ГЪОТЕИЗСЛЕДВАНИЯ

Разпръснатото духовно знание. В с п . , 30 октомври 1921 г. 107	
Принос за възраждането на „изгубения дух на живота“. I 27, 19 февруари 1922 г.	
От най-популярните коледни пиеси. Коледен спомен. II 18/19, 24 декември 1922 г.....	113
Относно представлението на нашите популярни коледни пиеси. II 20/21, 31 декември 1922 г.....	118
Как една поетично вдъхновена личност предвеща нашето време преди петдесет години. III 16, 25 ноември 1923 г. 121	
Фауст и Хамлет. I 34, 2 април 1922 г.....	125
Гьоте, наблюдателят, и Шилер, мислителът. I 35, 9 април 1922 г.	128
се	преиздава
стогодишна „Антропология“ . II 50, 22 юли 1923 г.....	132
Нещо за интелектуалните трансформации в човешката история . II 51, 29 юли 1923 г.	136
Бъдещият Гьоте в светлината на Бенедето Кроче. III 1, 12 август 1923 г.	140
Творческият връх на Гьоте в светлината на Бенедето Кроче. III 2, 19 август 1923 г.	145
Гьоте и математиката. III 3, 26 август 1923 г.	150
„Ученията на Исус“ от Франц Brentano. I 48, 9 юли 1922 г. ..	153
Разбиране на човечеството (Brentano и Ницше). Том I 49, 16 юли 1922 г.....	158
Философът като създател на гатанки. II 48, 8 юли 1923 г.....	162
на философа . III 4, 2 септември 1923 г.....	166
Вероятно съвременен личен спомен. II 43, 3 юни 1923 г.....	169
Как днешното „настояще“ бързо се трансформира в „история“ . II 44, 10 юни 1923 г.	173
Необходимата промяна в интелектуалния живот на настоящето. II 45, 17 юни 1923 г.....	177

Духът на вчерашния ден и духът на днешния. II 46, 24. Ю-	
1923.....	181
Неадекватността на търсещия дух. II 49, 15 юли 1923 г. ..	186
Как историята на поезията е загубила духа си. II	
52, 5 август 1923 г.	191

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

Алберт Шефен като лиричен поет: Провизии за пътуването. I 22, 15	
януари 1922 г. 197 Алберт Шефен: Четирите звяра. III 65, 2 ноември	
1924 г. ... 201 „Поклонение към Дървото на живота“ от Алберт	
Шефен . IV 8-10,	
22 февруари 1925 г., 1 март 1925 г., 8 март 1925 г.	210
„Човекът с огледалото“ от Франц Верфел. I 51/52, 30 юли 1922 г., 225.	
Нова книга за атеизма. II 10, 8 октомври 1922 г., 233. Непретенциозни	
афористични забележки върху книгата:	
Реформация или антропософия? от Едмънд Ернст.	
III 64, 26 октомври 1924 г.	239
Трудът на Алоис Магер „Теософия и християнство“. Моят	
Опит от четенето на този текст. III 66, 9 ноември 1924 г. 244	

АНТРОПОСОФИЯ - ГЪОТЕАНУМЪТ И НЕГОВАТА РАБОТА

Научната основа на антропософията. Том I 27, 19 февруари	
1922 г., ...	стр.
255	
Каква форма често приема противопоставянето на антропософията?	
I 14, 20 ноември 1921 г.	259
Антропософията фантазия ли е? II 37, 22 април 1923 г., ...	стр.
262	
Антропософия и идеализъм. II 38, 29 април 1923 г., ...	стр.
267	
Антропософия и мистицизъм. II 40, 13 май 1923 г., ...	стр.
270	
Гьотеанумът в Дорнах и неговата дейност. II 8, 24 септември	
1922 г., ...	стр.
274	
Антропософия, образование, училище. 119, 25 декември 1921 г.,	278.
Лекция по педагогика по време на	
курса по френски език в Гьотеанума, 16 септември 1922 г., II 17,	
декември	
1922 г.	, 282.

Педагогика и изкуство. II 34, 1 април 1923 г., ...	стр.
288	
Педагогика и морал. II 35, 8 април 1923 г., ...	стр.
292	
Език и дух на езика. I 50, 23 юли 1922 г.	, 296
Уводни бележки към изпълнение на евритмия. III 7,	
23 септември 1923 г.	300

Евритмично изкуство. III 27, 10 февруари 1924 г.	304
Гьотеанумът през десетте си години. II 23-26, 14 януари	
4-ти и 18-ти февруари, 4-ти и 18-ти март 1924 г.	305
Гьоте и Гьотеанумът. II 33, 25 март 1923 г.	334
Сблъсъкът на Михаил с Дракона. III 8, 30 септември	
i9 ² 3.....	338
Спорът около Майкъл в контекста на съвременното съзнание. III	
9,	
7 октомври 1923 г.....	342
Интелектуалната среда на Гьоте и настоящето. III 10,	
14 октомври 1923 г.....	345
От живота на душата:	
I. Същността на душата в сумрака на съня. III.	
11, 21 октомври 1923 г.....	349
II. Природата на душата в яркостта на духовното прозрение	
. III 12, 28 октомври 1923 г.....	352
III. Природата на душата по пътя към самонаблюдението.	
III 13, 4 ноември 1923 г.....	356
IV. Природата на душата в смелостта и страха. III 14,	
11 ноември 1923 г.....	360
Духовното е „избягало“ от обикновеното съзнание.	
и може да бъде запомнен отново. III 17, 2 декември 1923 г.	364
Реконструкцията на Гьотеанума. Специален брой, 18.	
Декември 1924 г.	368
Бележки	371
Доказателства за предишни публикации на есетата	375
Списък с есета, невключени в този том 3	76
Преглед на пълните съчинения на Рудолф Щайнер	378

ОТНОСНО
СВЕТОВНАТА
СИТУАЦИЯ

ЗА НАСТОЯЩОТО СВЕТОВНО ПОЛОЖЕНИЕ И ОФОРМЯВАНЕТО НА НОВИ НАДЕЖДИ

Всеки, който погледне отвъд непосредствените грижи на деня, усеща, че човечеството е изправено пред задачи, каквито са възниквали само във великите повратни точки на историческото развитие. Това са задачи, които засягат всички народи и всички области на живота. Има хора, които виждат семена на разпад и смърт навсякъде в духовния живот и които виждат единствената възможност за прогрес в прераждането на духовните сили. Други вярват, че упадъкът произтича единствено от факта, че големи слоеве от населението са се отвърнали от изпитаните традиции. Но дори и те вярват, че старите начини трябва да търсят нови пътища, за да завладеят отново сърцата и умовете на хората.

Социалните условия са приели форма, която е довела до опустошителни катастрофи и съдържа в себе си семената на по-нататъшни катастрофи. Тези катастрофи са довели до материални затруднения за милиони, затруднения, които думите не могат да опишат адекватно; само онези, които вярват във възможността за нови пътища за глобална икономическа активност, могат да се надяват да ги облекчат.

голяма конфронтация между Изтока и Запада. Много хора с тревога очакват потенциалните последици от важния призив, идващ от Америка. Как Америка, как Англия ще оформят водещата роля, която се е паднала на тези западни сили? Как японците, с мистично мрачния си азиатски характер, ще отговорят на този призив?

Това са въпроси, от чието решение зависят нещата, неща, от които ще бъде обвързано благополучието и нещастieto на хората в най-близко бъдеще, чак до най-ежедневните преживявания и култивирането на най-висши интелектуални интереси.

Това говори нещо за чувствата на много хора. Но има и друга страна на въпроса. Хората си признават: много трябва да се направи. Но в същото време голяма умора е обзела душите на хората. Неверие в човешките сили. Много неща се предлагат от много страни; но вярата, че нещо може да помогне с големите нужди на времето, не отговаря на това, което се предлага. Мнозина вярват, че знаят доста добре какво е необходимо; но такова знание не се абсорбира във волята на хората.

Колко хвалебствия за интелектуалния и материалния прогрес можеше да се чуе, преди да се случи голямата европейска катастрофа! Колко безсилно изглежда сега всичко, което е живяло от този прогрес, пред лицето на хаоса, сполетял цивилизования свят!

като болезнено разочарование. И все пак, човек би трябвало да се отчая от самата човешка природа, за да спре пред това разочарование. Защото именно в силата на духа много от възхвалявачите на прогреса в днешно време са възложили вярата си. Дори в рамките на материализма тази вяра в силата на човешкия дух се е запазила. Чрез тази вяра онези, които са смятали материализма за единствен път към спасението, са вярвали, че са постигнали собствения си материализъм.

Фактът , че пътищата, по които е вървяла тази интелектуална сила, първоначално са довели до внезапен спад, трябва да бъде напълно оценен. Човек би трябвало да усети, че световните събития са поели по курс, с който резултатите от тази интелектуална сила не са могли да се справят. Човешката мисъл се е оказала недостатъчно мощна пред лицето на тези събития.

От правилното разбиране на този факт има само една стъпка до осъзнаването на необходимостта човешкият ум да търси други пътища; пътища, които водят човешкия ум по-дълбоко в реалността от предишните.

Всеки, който говори по този начин , разбираемо е да се сблъсква със силна съпротива в началото. „Какво очаквате от трансформация в духовния живот?“, питат те. „Кажете ни как да изведем света от икономическите му беди.“ Човешките същества първо се нуждаят от хляб; щом той бъде осигурен, тогава ще бъдат намерени пътищата към духа.

Това изглежда напълно очевидно . И поради тази *очевидна* очевидност, подобна реч може да събере много аплодисменти. Но това е само привидност, а не реалност. Защото всички икономически обстоятелства в човешкия живот в крайна сметка са резултат от интелектуално мотивиран човешки труд. Ако резултатите са лоши, това се дължи на интелекта, който не е на ниво със задачата.

Тази истина и нейното значение за настоящето ще бъдат напълно разбрани само ако, водени от ограниченията на нашето време, не се поддадем на сляпа, пренебрежителна критика на интелектуалния прогрес от последните времена, а по-скоро напълно признаем достойнствата на този прогрес. Именно чрез това признание ще получим представа за причините, поради които в определени области този прогрес не е в крак с хода на световните събития.

най- очевидни в областта на общоприетите в момента естествени науки и технологиите, които те управляват. Човечеството е придобило силата на мисълта, чрез която може да развива механиката, ботаниката, археологията и т.н. Никой не бива да отрича легитимността на тази сила на мисълта в съответните ѝ области. Но тази сила на мисълта използва човешкия ум, за да се справи с това, което се крие извън него. Тя схваща природата чрез ума; но правейки това, забравя самия ум. Тя не се уморява да подчертава, че може да представи природата на човечеството толкова по-вярно, колкото по-малко човечеството проектира собствените си идеи за природата върху него. Стойността на знанията за природата, придобити по този начин, не може да се обсъжда тук. Но да се генерират идеи, които притежават устойчива сила...

Човечеството, което се самоусъвършенства предимно чрез тази дейност на душата, не може да постигне истинско духовно удовлетворение. В човешките същества волята действа чрез духа, който пулсира в тях. А дух, насочен единствено към недуховното, губи поддържащата сила на собственото си същество. Духът може да расте в сила чрез взаимодействието си с природата; обаче, по този начин не може да придобие истински поддържащо съдържание.

Тези, които желаят да установят самостоятелен духовен мироглед, наред с естествения мироглед в наши дни, вярват, че трябва да започнат от *това прозрение*. Това не може да означава духовен мироглед, който просто доразвива извлеченото от разбирането за природата, а по-скоро такъв, който разпознава духа и неговия свят като нещо живо, точно както очите и ушите, и интелектът, основан на тях, разпознават природата като нещо недуховно и реално.

Но настоящето говори за този *жив* дух само като се опира на традициите на миналото. В отминали векове хората са били убедени, че не само видими същества крачат по тази земя и оформят историческия свят; но те също така са чувствали духовни същества, активни в този свят. Те са знаели, в пряк опит, че са разположени не само в природата, но и дълбоко в духа. Съвременният човек е заменил това преживяване на духа единствено с нереалното преживяване на мисълта. Той познава себе си само в мисълта; той вече не познава себе си директно в живото духовно събитие. Човекът, образован в естествено познание, отхвърля познанието за духа. По този начин той е зависим единствено от това, което е предадено от духовните прозрения на минали епохи. Но това постепенно избледнява. То губи силата си в човешката душа.

Антропософската духовна наука вярва, че може да възвърне познанието за живия дух. Тя говори за дух, който живее в човека; не

само мисли, които придобиват фигуративно съществуване в човешкото същество. Това, че духът се проявява по жив начин в човешкото същество, е за тази духовна наука резултат, точно както за съвременната естествена наука това е резултатът, който интелектът възприема въз основа на сетивния опит. Тази духовна наука не говори за мъгляв дух, до който може да се доближи само абстрактният интелект, а за реален духовен свят с неговите отделни същества и факти, точно както естествената наука говори за отделни растения, отделни реки, отделни природни явления.

Тази хуманитарна дисциплина вярва, че има право да подходи към задачите на настоящето от две страни .

То е знание и може да бъде възприето като такова от всички, които чрез здрав разум се вдъхновяват от него, за да постигнат човешки удовлетворяващо отношение към света и живота. То обаче не носи характера на онзи съвременен научен подход, който въвежда човек в един или друг клон на знанието, без да му дава възможност да разсъждава върху своята същност и съдба, основани на това знание, или да развива активна воля от него. То вярва, че може да осветли мисълта, да подхранва чувствата, предани на света, и да оформя волята по одухотворен начин. То говори на душата на всеки индивид, независимо от нивото му на образование, защото макар да търси своя източник в духа на истинската ерудиция, то стига до резултати, които могат да намерят емпатичен отзвук във всяка душа, произтичащ от здравия разум на самата човешка природа.

Другата страна разкрива своята плодотворност за отделните области на знанието и изкуството, както и за религиозно ориентирания и социално осъзнат живот. Отделните науки, чрез своя начин на изследване, вече са достигнали точка, в която изискват проникване от преживяваната духовна същност. Изкуствата са напуснали своята натуралистична епоха; само отвътре на духа те могат...

да се върнем към съдържание, което не е просто излишно повторение на естественото. Социалните импулси на масите са доказали своята невъзможност в практическите последици от марксистката мисъл; те изискват социалните сили на *индивида* , които могат да бъдат открити по пътя към духовния живот. Духовната наука ще отключи дълбините на душата за религиозно преживяване, без което тя трябва да увехне. По самата си природа тя не може сама по себе си да бъде форма на създаване на религия. Тя е погрешно разбрана, ако ѝ се приписват подобни намерения. Но тя ще разкрие религията отново на онези, които вече не могат да я намерят в старите интелектуални традиции, демонстрирайки я като извор на истинското човечество.

Духовната наука се стреми да осигури това, от което човечеството се нуждае, за да могат идеите отново да са в крак с хода на световните събития. Такива мисли със сигурност ще ни изложат на общото, макар и неоснователно, обвинение: че всеки, който се стреми да се ориентира в належащите проблеми на настоящето, които обхващат всички народи и сфери на живота, трябва просто да се консултира с хората от Гьотеанума, които знаят как да решат всички проблеми. Всеки, който наистина знае как да живее в духа на антропософията, който се култивира в Гьотеанума, със сигурност не страда от мания за величие, нито дори от нескромност; но те искат да посочат, по много скромен начин, какво липсва в действията на съвременното човечество и какво трябва да се търси, за да може духовна сила, проникваща не само в ума, но и в целия човек, да служи на великите задачи, които в крайна сметка се възприемат от мнозина като неотложни. Такъв начин на мислене обаче води до нещо различно от това, което в момента се очаква от мнозина, които поставят тези задачи пред душите си. Изтокът и Западът ще могат да се разберат само от жизнена духовна основа, а не въз основа на настоящите структури. И икономическите трудности ще бъдат облекчени само когато правилният дух ни води.

СВЕТОВНИЯТ ВЪПРОС

Светът очаква важни решения от Вашингтонската конференция, насрочена за ноември. Докато западните сили може да посочат разоръжаването и тихоокеанския въпрос като вид програма за това събиране, човек трябва преди всичко сериозно да обмисли само второто и да разглежда първия като вид морално украшение. Защото Тихият океан е мястото, където се събират линиите на концентрация за силите, от които зависи съдбата на света в момента: Северна Америка, Англия и Япония. Разглеждането на интересите, които са в игра, разкрива техния икономически характер като наистина решаващ. Целта е да се договорят икономически предимства; и ще има разоръжаване или превъоръжаване до степен, до която тези предимства го правят необходимо. Няма друг вариант. Защото, както отделните държави са се развили, те трябва да действат като икономически сили; и всички други въпроси могат да им се струват само в светлината, произтичаща от техните икономически мотиви. Но Европа и Северна Америка, с начина на мислене, внушен им от собственото им историческо развитие, ще се сблъскат с най-страшните препятствия в Азия. Това, което южноафриканският министър Смътс каза на Лондонската конференция, се струва значимо за мнозина. Той предположи, че политическият фокус в бъдеще не може да бъде насочен към Атлантическия океан и Северно море, а по-скоро, през следващия половин век, към Тихия океан. Действията, предприети под влияние на тази перспектива, обаче неизбежно ще се сблъскат с волята на азиатските народи. Глобалната икономика, която се развива от около пет десетилетия, трябва да се доразвие вътрешно, за да интегрира народите на Азия в своята сфера по начин, който досега е бил само в началото.

Това обаче няма да е възможно, освен ако към съществуващите условия не се добавят допълнителни условия за международно разбирателство. Икономическата дейност с народите от Азия ще бъде невъзможна без спечелване на тяхното доверие. Но доверие може да се спечелва само до известна степен на чисто икономическа основа. Това няма да е достатъчно за целта. Сърцата и умовете на азиатските народи трябва да бъдат спечелени. Без това всяко взаимодействие ще бъде подкопано от тяхното недоверие.

И за разлика от това, възникват световни въпроси от най-голямо значение. През последните векове западняците са развили начини на мислене и чувстване, които пораждат недоверие у азиатците. Колкото и да научават за западната наука и нейните технологични постижения, азиатците не са привлечени от нея; те са отблъснати. Когато забелязват склонност към западната цивилизация у своите азиатски сънародници, японците, те ги смятат за отстъпници от истинската азиатскост. Те гледат на западните култури като на нещо по-нисше от собственото си вътрешно богатство на духовен живот. Те не виждат собственото си изоставане от материалния прогрес; виждат само своите духовни стремежи, които им се струват по-висши от тези на западняците. Те също така намират начина, по който западняците подхождат към християнството, за неадекватен на дълбочината на техния религиозен опит. Това, което сега научават за този подход, те смятат за религиозен материализъм; а дълбочината на християнския опит не е налице за тях.

Западните нации ще се изправят пред неразрешими въпроси, ако не успеят да включат този контраст на душите в своята глобална политическа чувствителност. Докато всяко разглеждане на този контраст се възприема като чиста сантименталност, нещо, с което прагматичният човек не се занимава, те само ще си проправят път към глобален политически хаос. Ще трябва да се научат да гледат на нещата като на практически импулси.

което досега се е възприемало само като идеология на мечтателите.

И Западът би могъл да претърпи тази промяна в сърцето. Досега той е развил само външния вид на своето същество. По този начин е постигнал това, което азиатецът не разбира, това, което никога няма да иска да разбере. Но този външен вид извира от вътрешна сила, чиято истинска природа все още не се е разкрила. Тази сила може да бъде освободена и тогава тя ще добави към материалните постижения резултатите от духовния живот, които могат да представляват светски ценности за азиатца.

Разбира се, може да се възрази срещу подобно твърдение: в сравнение с азиатското варварство, Западът притежава интернализация, духовност, всъщност „висша“ култура. Това със сигурност е вярно. Но не това е въпросът; по-скоро става въпрос за това, че западните са способни да развият дълбоко духовно същество. Историята им обаче ги е довела до потискане на тази духовност в обществения живот. Азиатецът може да е духовно детински, дори повърхностен, но живее с тази духовност в обществения живот. Контрастът, който се има предвид тук, няма нищо общо с етичното добро и зло, нито с красивото и грозното, артистичното и неартистичното. По-скоро става въпрос за факта, че азиатецът преживява чувствата и духа си във външния си сетивен свят, докато душата на западняка остава затворена вътре, когато се отдаде на света на сетивата си. Азиатецът намира духа си, като живее чувствено; често може да намери лош дух там, но въпреки това дух. Западният човек може да е дълбоко свързан с духа в себе си; сетивата му избягват този дух и се стремят към механично замислен и подреден свят.

Естествено, западните няма да възприемат различен начин на мислене и чувстване заради азиатците. Те могат да го направят само от собствените си духовни нужди. Азиатският въпрос не може да бъде решен дори от...

Може би има причина за това. Но материалната цивилизация на Запада е достигнала точката, в която трябва да възприема собствените си откровения като незадоволителни, където човечността ѝ трябва да се чувства вътрешно празна и пуста. Душата на западния човек трябва да се стреми към интернализиране на цялото съществуване, към духовно разбиране на живота, ако иска наистина да разбере себе си в настоящия момент от своето развитие.

Това начинание е въпрос, изискван от самия Запад от настоящето. То съвпада с необходимото сега изместване на глобалната политика на Изток. И Западът ще продължи да се отдава на пагубни илюзии за великите задачи на нашето време, докато не осъзнае, че без волята за обновяване на духовния си живот, той прави невъзможен по-нататъшния прогрес на човечеството. Човек може да изпита духовен срам, когато се сблъска с това, което азиатецът нарича духовно превъзходство.

И измамата се случва само когато западниците възприемат духа на древния Ориент като духовно съкровище, добавяйки го към материалните си постижения като допълнение. Духовното съдържание, чрез което западниците могат да трансформират своите научни, технологични и икономически възможности в истински хуманни практики, трябва да произтича от способности, които те могат да култивират в себе си. Мнозина са казвали „Ex Oriente lux“ (Светлина от Ориента). Но светлината, идваща отвън, не се превръща във възприятие, освен ако не бъде приета от вътрешна светлина.

Бездушната световна политика трябва да стане духовна. Разбира се, развитието на душата е интимен човешки въпрос. Но действията на хора с вътрешен духовен живот са неразделна част от външния световен ред. Търговското чувство, което азиатците наблюдават у европейците, се отхвърля на Изток; душа, която разкрива духовно съдържание, ще вдъхне доверие.

може да изглежда практически да се отговори на въпроса как да се превърне Китай в икономическа зона, която предлага резултатите си на западните сили; но истински практичният въпрос на бъдещето ще бъде как да се общува с душите на хората, живеещи в Азия. Глобалната икономика може да бъде само външно тяло за душа, която трябва да се намери вътре в нея.

На някои може да им се стори доста идеологическо, че историческият анализ започва с Вашингтонската конференция и завършва с изискванията на душата. В нашето забързано време обаче някои от днешните презрителни мислители биха могли да научат, че отричането на духовното няма да се окаже жизнеспособен начин на живот.

АМЕРИКА И ГЕРМАНИЯ

Между Америка и Германия е сключен мирен документ. Той е истинско отражение на мислите и чувствата, с които държавите днес вярват, че могат да регулират отношенията си .

Школата на мисълта на Уилсън вече не е жива в този документ. Тя е продукт на вярата в абстрактни, неземни интелектуални съображения . Тя е била широко възхищавана и е доминирала в убежденията на мнозина, докато не се е разбила в реалността. Уилсън е смятан за човек, който е искал да даде на света нова посока чрез силата на духа. Но днес човек може да говори за духа, без речта да произлиза от духа. Човек може да изглежда като идеалист, без да има идеи, вкоренени в истинския дух. С такива идеи човек може да събуди повърхностен ентузиазъм; те се разпадат пред истинските задачи на настоящия живот.

Уилсън беше просто политически романтик. Така ще говорят сега онези, които се смятат за истински прагматици. И много сред тях ще бъдат тези, които виждат какво е правил Уилсън...

Те казаха, че доскоро биха допуснали дори минимален идеализъм в сферата на своите „практически“ убеждения. Сега те стоят във възторг пред мирния документ, който се стреми да регулира икономическите отношения от гледна точка на трезвия разум, който знае как да се държи настрана от политическия романтизъм.

Но *тази* трезвост е просто обратната страна на това, което тя възприема като идеалистичен романтизъм. Тя живее в същата илюзия; просто не го осъзнава, защото гледа на тези нереалистични идеи не отпред, а отзад.

Уилсън вярвал, че може да дава закони на света ; но не разбирал, че само тези, които си доверяват, могат да водят бизнес заедно. Доверието може да възникне само когато душите се срещнат с разбирателство. Това разбирателство обаче трябва да произтича от духа, който се преживява като реалност. Принципите на Уилсън не произтичат от този дух, а от абстрактни интелектуални абстракции, откъснати от реалността. И все пак той искал да действа от духа; от илюзорен дух, чужд на духа.

Сега Уилсън бива поправян, като напълно изоставя духа и се придържа към онова бизнес чувство, което се счита за ефективно, защото е трезво и практично. И за пореден път онези, които вярват, че могат да правят най-добър бизнес, като игнорират всички интелектуални и емоционални човешки взаимоотношения, се оказват прави.

Е, това беше посоката, в която се движеше съвременното човешко развитие, докато не се стигна до ужасната катастрофа на войната.

Но не беше ли всичко направено за духовна общност?, би могло да се каже някой. Не бяха ли дори разменени професори, говорещи от американска „манталитет“ в Европа и европейска „манталитет“ в Америка? О, да, това беше направено. Но тези професори не говореха от светоглед, който извира от живия дух. И така тази духовна общност остана...

Декорацията, която не е засегнала икономическите интереси. Но човечеството трябва да бъде излекувано с духовна реалност; духовната декорация не му е донесла никаква помощ.

Едва когато това осъзнаване се осъзнае, в международната търговия ще бъдат създадени документи, които ще направят възможна и икономическата работа.

Подобно твърдение е посрещнато със самодоволните усмивки на онези, които казват: можете да чакате дълго за това, защото човечеството няма да е готово за подобно мислене още петдесет години. Други казват сто; трети избират още по-голямо число. Числото нараства пропорционално на натиска, който хората изпитват да отхвърлят това, което наричат непрактичен идеализъм.

Е, в този случай опитът би трябвало да е по-добър от пророчеството. Човечеството ще бъде по-лесно достъпно за живия дух, отколкото онези, които смятат себе си за практични, щом копнежът за този дух вече не бъде парализиран от онзи съблазнителен начин на мислене, който открива суеверие, романтизъм и нелогика навсякъде, където се търси живот, основан на духовен опит. Човек трябва да желае духа, за да стане ефективен; и за да избегне *желанието му*, е нужно само да се отдаде на безплодното преценяване, което се стреми да определи периода на изчакване, след който той уж ще дойде сам по себе си. На такива чакащи души може да се отговори: духът няма да се появи след петдесет, сто или петстотин години, ако появата му не е желана.

Но е абсурдно, когато ни казват: „Не искаме Духа“, казват чакащите души. „Искаме го точно толкова, колкото и вие.“ „Не“, трябва да се отговори. „Не го искате; най-много го желаете.“ Защото само живият Дух превръща желанието в желание. Но той може да направи това само ако хората отворят портите на душите си за него.

Тялото, образувано от глобални икономически интереси, се нуждае от грижа за душата си. Човек не бива да бъде—

десет, докато не се появи от само себе си. То е там; защото всяко тяло има душа. Но то също така иска да премине в начина на мислене на хората , заедно със своята същност, за да стане ефективно.

КАКВО МОЖЕ ДА ПРОТИВОДЕЙСТВА НА РАЗДЕЛИТЕЛНИТЕ ДЕЙНОСТИ В НАСТОЯЩИЯ ЖИВОТ?

Умора от чувства към обществения живот пронизва душите на хората. Те биват изтръгнати от това настроение само от събитие, което им позволява да отклонят поглед от политическата дисхармония и икономическия упадък. За Германия подобно събитие се случи с убийството на Ерцбергер. Отвъд партийните мнения, личните чувства или класовите пристрастия, човек трябваше да изпита *чисто човешки* емоции пред лицето на случилото се. Противниците и поддръжниците на убийтия са по същество единни в чувствата си.

Подобно откритие на души е симптоматично значимо в съвременния живот. Над цялата фрагментация на мненията, която е увековечена и пагубно произтича от стари партийни и класови идеологии, от интересите на стари икономически структури, днес е необходимо универсално човешко разбирателство, в което хората могат да се разбират един друг.

Може ли само гледката на смъртта да позволи на човешките души да се озоват по този начин? Със сигурност би било невъзможно настоящето да генерира сили на растеж пред лицето на упадъка, ако на този въпрос трябваше да се отговори с „да“. Гледката на *живота* също трябва да е способна да доведе до това чувство на универсално човешко ниво.

От дълбините на душата човек усеща, че смъртта го поставя пред по-висша отговорност от тази, която сам си налага, освобождавайки се от текущите политически или икономически модели на мислене.

Това се отразява в интелектуалните и духовните реалности. Може да се усети във възмущението, предизвикано от убийството на Ерцбергер. Инстинктивно нещо, вкоренено в интелектуалния живот, се раздвижва, когато универсалното човешко състояние е пометено от сблъсъка на интереси, родени от материалното.

Това, което трябва да се направи, се оповестява от такива знаци. Пътищата към духа трябва да се търсят в самия живот. Умората на душите произтича от широко разпространеното неверие в старите партийни и класови мнения. Те представляват голямото разочарование на човечеството. Някога хората са ги приемали с ентузиазъм или от интерес. Приписвали са им власт. Сега виждаме, че събитията ги подминават. Загубили сме вяра в тях.

Въпреки това, те все още се появяват навсякъде като единствена основа за обществена преценка и действие. Всеки, който иска нещо, търси тази или онази идея, към която е изповядвал вяност преди катастрофалните събития. И се стреми да спечели членовете на тази стара партийна фракция за тази идея. Именно в това преследване те осъзнават колко невъзприемчиви са хората, които искат да вдъхновят, защото разочарованието парализира възприятието им.

Само едно нещо може да изведе от това затруднено положение. Този интелектуален живот, който беше обсъждан в предишни броеве на това седмично списание, трябва да бъде стимулиран у достатъчно голям брой хора. Умората от това, което ги е разочаровало толкова горчиво, със сигурност ще бъде плодородна почва за поникването на този интелектуален живот. Но за да се случи това, е необходимо напълно да се избегне мисълта: как да се свърже с това, което тази или онази група хора е имала предвид в миналото? Именно тази връзка обезпокоява хората. Те смятат за разумно да се свържат с това, което им е познато. Но именно това ги прави недоверчиви в най-съкровенията им същност. Защото самите те вече не вярват фундаментално в тази познатост; те се вкопчват в нея само защото действителните обстоятелства...

Партийните им принадлежности ги обвързват. Но това, което е необходимо, са идеи, които чрез силата на ума работят по такъв начин, че хората, благодарение на споделената си човечност, да се обединят около тях. Дали може да се намери изход от настоящия хаос, ще зависи от чистотата, с която се разпространяват такива идеи. Разбира се, работата за постигане на чистота на идеите е трудна в момента. Но само осъзнаването, че тези трудности трябва да бъдат преодоленни, може да помогне.

Днес вече може да се срещнат редица хора, които са повече или по-малко склонни към интелектуалния живот, описан в това седмично списание. Но много от тях вярват, че човек може да говори за това или онова само по определен начин. Това трябва да се изостави. Защото по този начин другият човек чува само нещо, което според него съответства на нещо, което той вече добре познава. И вярва, че това не му е от полза. След това слуша само наполовина и скоро се връща към старото си, уморено настроение.

Човек трябва да има смелостта да *изчака* , докато силата, присъща на жизнерадостния дух, завладее индивида. Тогава ще изпита, че чакането е по-кратко, отколкото ако чака до „зрелостта“ на индивидите, зрееенето, което човек отлага за далечното бъдеще.

В духа на живота, ако той бъде правилно приложен, човешките души ще се окажат такива, каквито могат да се окажат, когато *сянката на духа*, смъртта, се изправи срещу тях. Дори преди живия дух, фрагментираните сили могат да замлъкнат; и, което е най-важното, те не просто ще раздвижат чувства; те ще се влеят във волята; те ще се превърнат в действия. И това е, което настоящето изисква.

НАСЛЕДСТВОТО НА УИЛСЪН

От световната военна криза се появи Лига на нациите. На своето основно заседание тя трябва да стигне до заключения без участието на Америка, Германия и Русия. Тези заключения ще бъдат решаващи за съдбата на света .

Помислете обаче как се е развила тази съдба. Америка, Германия и Русия изиграха най-значителна роля в нейното оформяне. След войната Русия и Германия вече не са това, което бяха преди. И представете си какво щеше да стане с войната, ако Америка не се беше намесила в решителния момент.

Съпоставянето на тези два факта хвърля най-ярка светлина върху настоящата световна ситуация. Защото разкрива пропастта между възможностите за война и мир в света.

Идеалът на Уилсън беше Обществото на нациите. Именно въз основа на този идеал той решително се намеси във войната. Заради този идеал той години наред беше смятан за пророк на новата епоха. С този идеал той отиде в Европа за мирните преговори. Той не можа да постигне това, към което се стремеше. Той беше отхвърлен от собствения си народ. *Трябваше* да бъде отхвърлен, защото начинът му на мислене се оказа безнадежден. Този начин на мислене стана неефективен заедно с неговия поддръжник.

Идеалът на Уилсън можеше да се *обсъжда* , стига във войната да преобладават интереси, напълно различни от обхванатите от този идеал; той не е такъв, с който може да се *преговаря за мир* . И въпреки това, в продължение на години той успяваше да намери подкрепата на мнозина.

Човек не бива да си замъглява ясения поглед върху подобни факти, просто защото това е неудобно. Трябва напълно да осъзнае как може да се обсеби от идея, която няма основа в реалността. Относно

Съдбата на света ще бъде решена от силите, които се намират в душите на хора, принадлежащи към различни нации. Идеята на Уилсън е била мечтата за това как тези сили биха могли да действат в хармония. Трябва да се събудим от тази мечта. И ще видим, че съдържанието ѝ е просто продукт на ума, лишен от каквато и да е основа в реалността. Само тогава бихме могли да осъзнаем пълната сериозност на настоящата световна ситуация.

осъзнаването на тази сериозност е само началото на възстановяването. Защото който я осъзнае, ще види в провала на Уилсън не нещастieto на един-единствен човек, а на цял начин на мислене – точно този начин, който е довел до нещастieto на света.

Чрез изключителната си интелигентност Уилсън дестилира преобладаващите идеи в забележително ясни формули, самите идеи, които оформят обществения живот в последно време. Неговото мислене е изцяло пропито от икономически принципи, обхващащи както политически, така и правни понятия. Той не е осъзнавал присъщия конфликт между икономиката и политиката, когато се създава система от мисли, в която двете са неорганично преплетени. По подобен начин умът на този човек е бил невеж по отношение на връзката между интелектуалните интереси на човечеството и тези на държавата и правото. В основния му труд за държавата може да се прочете: „Обучението в началното училище е необходимо за запазването на условията на политическа и социална свобода, необходими за свободното индивидуално развитие, и второ, това обучение е най-универсалният инструмент на власт и авторитет за управлението.“ Това е именно видът мислене, който не успява да разпознае условията за автономност на човешкия интелектуален живот. Твърдението е толкова абстрактно и откъснато от реалността, че реакционерът, либералът и комунистът могат да го изразят дословно.

Уилсън е типът за всички онези хора, в чиито умове трите члена на социалния организъм са неорганично интегрирани.

Тези елементи взаимодействат и напоследък доведоха до появата на всички световни институции, които демонстрират невъзможността за подобно взаимодействие в действителност. Същите тези хора ще повдигнат и известно възражение, когато се обсъжда необходимостта от оформяне на интелектуалните, правно-политическите и икономическите елементи според собствените им условия на живот. Те казват: в действителност интелектуалните, правно-политическите и икономическите дейности са неразделни; следователно е неправилно да се говори за разделение. Но именно с този аргумент онези, които мислят като Уилсън, доказват, че имат начин на мислене, който е откъснат от реалността. Взаимодействието на трите елемента на социалния организъм ще работи най-добре, когато всеки може да се развива самостоятелно в своя специфичен характер. Единството ще бъде най-съвършено, когато индивидът може да осъществи това единство от собственото си същество. То ще бъде най-малко съвършено, когато всеки е отслабен сам по себе си, като му е наложен характерът на другия.

Не може да се твърди, че Уилсън не е бил твърд защитник на абстрактното обединение на интелектуалната, правно-политическата и икономическата сфери на социалния организъм. Разбира се, неговото мислене, подобно на това на много държавници, е клонило към компромис. И може да се каже, че той е изразил и следното: „Трябва да се намери доктрина, която да дава на индивида широки възможности за собствено развитие...“, която „намалява до най-малка степен противопоставянето между саморазвитието на индивида и социалното развитие...“. Но колкото и вярно да е, че Уилсън е замислил подобни мисли чрез наблюдение на реалността, толкова вярно е, че в работата си като държавник той е бил изцяло доминиран от неясната взаимосвързаност на интелектуалния живот, икономиката, правото и политиката. И нищо друго освен това не се е реализирало в неговите известни „Четиринадесет точки“.

Уилсън е един вид съвременен държавник. Това, което другите са правили, той само е искал да въведе в живота на целия свят по най-абстрактния, най-теоретичен начин. Този начин на мислене е преобладавало в управлението на обществените дела преди войната. Нациите са излезли от войната по такъв начин, че този начин на мислене се разкрива в своята безпомощност. Днес трябва да признаем този факт. Всички „добри намерения“ ще бъдат безплодни без това признание. Уилсън успя да упражнява влияние по време на войната; идеите му бяха разбити от делото на мира. Не е достатъчно мислите му вече да не работят чрез него; не е достатъчно другите просто да мислят на негово място; мисленето трябва да идва от различен дух. Той е по-скоро жертва на течение на времето, отколкото на всичко друго. Но човечеството не бива да става жертва на това течение за дълго. Единственото лекарство е пълното и безрезервно разбиране на неговата природа.

БЕЗРАБОТИЦА

Преди Световната война имаше хора, които казваха, че катастрофа от този вид не може да продължи дълго. Глобалните икономически условия, които са се развили в наши дни, със сложните отношения между народите, скоро биха довели до условия, които биха попречили на продължаването на подобна война.

Именно „икономическото прозрение“ говореше по този начин. Реалността говореше различно. Нейният език проникваше по-дълбоко. Той завладяваше глобалния икономически контекст. И от това завладяване днес възникна глобален икономически хаос.

Един горчив симптом, произтичащ от този хаос, е безработицата. Нейният произход, подобно на този на дългата продължителност на войната, остава забулен в мистерия за „икономическо прозрение“.

Както дългата продължителност на войната, така и безработицата,

и много други освен това, ясно показват, че „икономическата проникателност“, която е довела до преценката, всъщност не е истинска проникателност.

Историческите необходиминости на човешкото развитие изиграха роля във възникването на световната икономика. Институциите, въведени в това развитие, обаче бяха до голяма степен повлияни от политически намерения, противоречащи на икономическите необходиминости.

никога не биха могли да се развият в глобална икономика, която не е била осуетена от политическо мислене.

Възникването на глобалната икономика наложи създаването на административни органи за икономически живот, които действат *единствено* въз основа на условията на самата икономика. Такива административни органи могат да бъдат само асоциации, произтичащи от условията на производство, потребление и стоково обръщение. Само такива асоциации могат да оформят взаимодействието на тези три фактора по такъв начин, че например нездравословното производство, от една страна, да не лишава безброй хора от възможността да произвеждат сами, от друга. Безработицата може да бъде само следствие от нездравословно икономическо управление.

Твърдението тук не е, че безработицата може да се противодейства с тази или онази теоретично разработена рецепта. Това би било утопично. Въпросът е, че начинът на мислене може да се развие чрез динамичното взаимодействие на асоциациите, които възникват от нуждите на самата икономика, водещи до здравословни условия.

Само в икономически живот, който се развива по този начин, може да процъфтява и здрава политическа система.

Докато нямаше глобална икономика, политическите намерения можеха да се преследват по стария начин. Защото индивидът

Националните икономики биха могли да се оформят според тези принципи. Глобалната икономика може да се развива по здравословен начин само въз основа на собствените си присъщи условия.

И по подобен начин, както развитието на световната икономика се стреми към независимо асоциативно икономическо управление, така историческата необходимост тласка съвременния интелектуален живот към форма, произтичаща от неговите собствени условия.

Лорд Сесил мечтае за бъдещето на Обществото на нациите. Защото това, за което говори на конференцията на Обществото на нациите, наистина е мечта: че „по-късно“ това Общество на нациите, чрез участието на държавници от всички страни във впечатляващи дискусии, ще доведе до спасението на света. Тази „мечта“ извира от същия корен като „прозрението“, че една световна война не може да продължи дълго заради глобалната икономика. От същия корен би могло да извире и „прозрението“, че безработицата в мащаба, който виждаме днес, не може да възникне в рамките на глобалната икономика.

Ако глобалната икономика функционираше ефективно въз основа на присъщите си условия, нямаше да имаме световна война. Нейната продължителност произтичаше от неефективността на основните глобални икономически механизми. Дискусиите, за които мечтае лорд Сесил, могат да се превърнат в плодотворна реалност само ако не създават причини в живота на народите, които в действителност „не могат“ да съществуват — точно както според „икономическата проницателност“ причините за дълга война *всъщност не са били налице*. Благодарение на политическата „проницателност“ обаче икономически невъзможното наистина е било възможно. Тези с „политическа проницателност“ сигурно са таили и мечти, които според тези с „икономическа проницателност“ нямат възможност да бъдат реализирани.

След преживяванията от последните години, увереността в осъществяването на мечтите по начина, по който го е правил лорд Сесил, не може да бъде много висока.

Един глобален съюз се нуждае от световни лидери. Те трябва да заменят „мечтите“ на предишни политики с поуките, извлечени от онези, които толкова шумно заявяват колко много тази предишна политика е навредила на световната икономика. Тя просто не успя да вземе предвид независимите условия на световната икономика. Самите икономически сили ще се влеят в дебатите, които възникват от асоциативния икономически живот. Тези дебати ще бъдат по-кратки от политическите и икономическите, защото голяма част от същественото ще бъде изразено не с думи, а с действията на хората, участващи в тези асоциации. Казаното ще служи само като ръководство за действие.

Тези, които наистина мислят от гледна точка на световната икономика, ще могат да намерят подкрепа от политиците, които ще работят ползотворно с тях.

Безработица! Хората не могат да си намерят работа! Но тя трябва да съществува. Защото хората са там. А в един здравословен социален организъм работата, която не може да се свърши, не може да бъде излишна; по-скоро *трябва да липсва* някъде . Толкова много безработица, толкова много недостиг. Това ясно показва, че безработицата може да намери своя противовес само в общото възстановяване на икономическите институции.

Хаотичното взаимодействие на политиката, интелектуалния живот и икономиката подкопава това възстановяване. То поражда държавнически мечти, точно както хаотичното взаимодействие на телесните функции поражда обезпокоителни мечти. Крайно време е народите да се научат да различават мечтите от истинските реалности в обществения си живот. Защото мечтите не са неефективни. Ако тяхната сънна природа не бъде разпозната, те създават фалшиви реалности. В края на краищата, Световната война е следствие от това, че много хора са се настанили твърде комфортно в сънищата си, за да проспят истинската реалност.

ЧУВСТВА ДОКАТО ЧЕТЕШ ТРЕТИЯ ТОМ НА БИС МАРК

Третият том на „Мисли и спомени“ на Бисмарк носи посвещението на заглавната си страница: „На синове и внуци, за разбиране на миналото и като урок за бъдещето“. Всеки, който е прочел тома без партийни предразсъдъци, а със съпричастност към съдбите на човечеството, на нациите и тяхното развитие, може само да погледне назад към това „посвещение“ с чувство на шок. Бисмарк говори за разбиране на миналото. Минало, в което неговото слово е имало силата да определя реалността. Това, което той казва за него, е сякаш самите факти говорят. И как това слово, генериращо факти, е резонирало в непосредственото бъдеще, е описано на страница 115 от книгата: „Колко точно, бих казал, подчинено, Каприви е следвал „Получателя“, ^{се} демонстрира от факта, че не се е обърнал към мен с никакъв въпрос или запитване за състоянието на държавата, което е щял да приеме, за предишните цели и намерения на императорското правителство и средствата за тяхното осъществяване.“ „Урокът за бъдещето“, който Бисмарк би могъл да даде, *дори не беше потърсен* от човека, който заема мястото му.

Значителен симптом за историческото развитие на Централна Европа е изявлението на Бисмарк. Неговото отхвърляне на истина бележи повратна точка в близката история. С това отхвърляне се очертават два фактора, които, макар и дълго време решаващи за съдбата на Европа, по това време в известен смисъл са станали исторически актуални. Това са социалният въпрос и конфликтът с Изтока. Социалният въпрос трябваше да бъде включен в практическите политически съображения. Той беше надраснал периода, в който можеше да се разглежда само в определени граници като средство за критика на недоволните маси. Човек може да мисли каквото си иска за революциите като цяло: всеки безпристрастен наблюдател...

Трябва ясно да се разбере , че поне социалният въпрос никога не може да бъде решен с революционни средства. Ако изобщо е необходимо, то спокойствието на разума е необходимо от самия въпрос. И всъщност, първият въпрос, който трябва да се разгледа, ще бъде как на практика да се стигне до този „спокоен разум“ в неговата сфера. Европейското развитие през последните три десетилетия е болно заради този „предварителен въпрос“. С уволнението на Бисмарк то избухна като опасна светкавица. От тази светкавица силно се открояват думите на страница 116 от третия том: „Причините, поради които Негово Величество реши да ме уволни... ми бяха съобщени официално или от самия Негово Величество.“ Негово Величество никога не се запозна с него, ... Можех само да измисля идеята му чрез предположения. ... Имах впечатлението, че императорът не желае да се появявам в Берлин преди и след Нова година 1890 г., защото знаеше, че според мен няма да говоря за социалдемократията в Райхстага по същия начин, както партията, която междувременно стана негова ...»

не е трябвало да се появи в Берлин заради това, което е могъл да каже .

Другият фактор, повлиял на уволнението на Бисмарк, е въпросът за Изтока. Трябва да се каже , че въпросът е: как трябва да се държи Европа, когато силите на източните нации упражняват формиращо влияние върху нейните дела? Бисмарк добавя към Тройния съюз политическа връзка с Русия, от която се надява, че заедно с Тройния съюз може да запази държавните формации на Европа такива, каквито са възникнали с негово участие. Славянските стремежи са против подобни отношения. Резкият контраст между Запада и Изтока на света говори против подобни отношения. Дори Бисмарк, в това, което правеше в тази насока, можеше да си представи само временно споразумение. Но той можеше да вярва, че в

През времето, в което съществува това временно споразумение, ще се развият събития, които ще поставят големия въпрос на народите от Изтока на различна основа от тази, на която е стоял през 1890 г. Фактът, че онези, които успяха да го отстранят от власт, не гледаха на ситуацията по неговия начин, допринесе за неговото уволнение.

И що се отнася до Източния въпрос, Европа все още стои на същото място, където са се натъкнали и онези, които изоставиха руската политика на Бисмарк. Източният въпрос в крайна сметка е въпрос на интелектуално разбиране; всичко останало е временно.

Дори за онези, които не вярват, че възгледите на Бисмарк от епохата преди 1890 г. са запазили решаваща сила за бъдещето, третият том на неговите мемоари въпреки това е „урок за бъдещето“. И днес в един много специален смисъл. Защото „бъдещето“, за което говори Бисмарк, днес е отчасти мрачно минало, отчасти изпълнено със задачи настояще. Човек може истински да разбере драматичния разказ в тази книга днес само ако поддържа усещането, че падението на Бисмарк е симптом на възникването на важни въпроси в развитието на човечеството и че безплодието на последните тридесет години в решаването на тези въпроси е продължение на „урока“, който говори от това падение. От чувствата произтича разбирането на идеите; от чувството, че третият том на мислите и спомените на Бисмарк се пробужда, би могло да проблесне разбирането на важни идеи.

ЗАБРАВАНЕТО НА ДУХОВНИЯ ЖИВОТ ПО СВЕТОВНИ ВЪПРОСИ

Съобщава се, че предстоящият том на посмъртно публикуваните от Бетман-Холвег „Размисли върху световната война“ съдържа изречението: „С европейския хаос започва ерата на свободата и справедливостта, която нашите врагове обещаха на света.“ Необходима е Световната война, за да накара фигури, които чрез позициите си в европейския обществен живот биха могли да упражняват такова голямо влияние като Бетман-Холвег, да се включат в линия на мислене, както се предполага в това изречение. Когато е написал това изречение, Бетман-Холвег отдавна е бил лишен от власт.

Условията в европейското общество не са възникнали със Световната война. Те са съществували преди нея. Те са я причинили. Те просто са получили възможността да се проявят чрез нея.

Водещите фигури в обществения живот не успяха да предотвратят ужасната катастрофа, защото отказаха да видят силите, присъстващи в живота на народите. Те съсредоточиха мисленето си върху външните структури на властта, докато истинският живот се коренеше във вътрешния живот и емоциите на народите.

Проблясък на светлина в хаоса не може да се появи, докато не узрее осъзнаването, че без разбиране на националната душа, обществените дела не могат да бъдат приведени в здравословен курс.

Днес тези, които мислят за Вашингтонската конференция, гледат към Далечния изток, по-специално към Япония. Но отново тези погледи са възпрепятствани само от външни силови механизми. Въпросът, който се задава, е: какво трябва да се направи по отношение на Япония, за да се представят задоволително западните икономически интереси в Китай и Сибир?

Това е въпрос, който трябва да бъде зададен. Защото тези икономически интереси съществуват, а животът на Запада...

Не може да продължи, ако те не могат да бъдат удовлетворени . Но нека предположим, че те са водени в някаква посока само от средствата, за които можем да се сетим днес. Какво трябва да се случи?

Япония в момента, в известен смисъл, е най-напредналият аванпост на азиатския живот. В този контекст тя е възприела най-външно европейските форми. Това позволява тя да бъде третирана политически, чрез съюзи, договори и т.н., по начина, който е обичаен на Запад. Но по отношение на националната си психика тя остава свързана с азиатския живот като цяло.

Азия обаче притежава наследството на древен духовен живот. Това е от първостепенно значение за него. Този духовен живот ще избухне в могъщи пламъци, ако Западът създаде условия, които не могат да го задоволят. И все пак Западът вярва, че може да нареди тези условия по чисто икономически причини. По този начин той ще създаде отправни точки за още по-страшни катастрофи от Европейската война.

Днешните глобални обществени дела не бива да се водят без влиянието на интелектуални импулси. Народите на Азия ще отвърнат с разбиране на Запада, ако той може да им предложи идеи за универсална човешка природа – идеи, които говорят за мястото на човечеството в света и как животът трябва да бъде социално организиран в съответствие с тази взаимосвързаност. Ако Изтокът научи, че Западът притежава нови знания по въпроси, за които говорят древни традиции, но за които смътно чувство копнее за обновление, тогава ще се появи хармонично съвместно съществуване. Ако обаче общественото ангажиране с такова влияние продължи да се разглежда просто като фантастична идея за непрактични индивиди, тогава в крайна сметка Изтокът ще обяви война срещу Запада, въпреки факта, че Вашингтон се представя като...

за това колко прекрасен би бил светът, ако имаше разоръжаване.

Западът желае глобален мир, за да постигне икономическите си цели. Изтокът ще може да преследва икономически цели само ако Западът има нещо интелектуално и духовно ценно, което да предложи. Редът на основните световни проблеми днес зависи от способността да се постигне правилен баланс между интелектуалния и икономическия живот.

Това няма да е възможно, докато духовният живот в нашите социални организми не е поставен върху собствена свободна основа. Западът има потенциал за жизнено духовно развитие. От богатството, което е натрупал, той може, чрез своя научен и технологичен начин на мислене, да извлече духовен мироглед. Но досега от това богатство е извлечено само това, което води до механистично-материалистическа перспектива. Обществената мисъл е подчинила духовното на икономическото в социално-обществения живот. Свободното развитие на духа, което е силно присъщо на Запада, е възпрепятствано, защото управлението на духовните дела е преплетено с други фактори на социалния живот. Отделните хора с висши духовни интереси се отнасят към Изтока по такъв начин, че да възприемат неговото древно духовно наследство и да го присадят, по външен начин, върху духовния живот на Запада. При такива условия „светлината от Изтока“ не е просто обвинителен акт за бедността на Запада. Това е ужасно обвинение. Това означава, че Западът се чувства толкова доминиран от зловещи интереси, че не може да види собствената си светлина.

Издигането на духовните ценности на Запад ще определи дали човечеството ще овладее днешния хаос или ще трябва да продължи да се лута безпомощно в него. Докато това фундаментално желание се разглежда като утопично-мистични фантазии на непрактични хора, хаосът ще продължи.

Хората ще говорят за мир, но няма да могат да прогонят причините за войната. Те ще бъдат принудени да треперят за съдбата на Европа, когато, както в наши дни, един-единствен човек, който някога е бил на власт, се стреми да си я възвърне. Но те също ще трябва да вземат предвид, че условията, при които подобно треперене е дори възможно, са нездравословни.

ЛЪЖЛИВИЯТ И ИСТИНСКИЯТ ТРОЙЕН ОРГАНИЗЪМ

Сътресенията в икономическото положение на Централна и Източна Европа започват да причиняват своеобразен политически кошмар за водещите кръгове на западните страни. Те се страхуват да не бъдат въввлечени в общия упадък. Всеки, който може обективно да обмисли този страх, ще види в него безпомощност в управлението на обществените дела.

Недоумението произтича от липсата на желание да се надникне под повърхността на събитията в обществения живот. Хората се отдръпват от това, усещайки, че подобен поглед ще разкрие неща, които не могат да бъдат разгледани с методите, с които са свикнали. Организиран се конгреси и конференции и засега се смята за напълно естествено да се разчита единствено на тези познати методи.

Но тези мерки неизбежно ще се провалят, защото не са насочени към силите, които действат в дълбините на националния живот. И именно в тези дълбини се оформят въпросите, които в момента тревожат света. Трябва да се действа, изхождайки от разбирането на това, което крещи в тези дълбини за промяна в нашето разбиране и подход към живота.

Човечеството се е откъснало от реалния живот в разбирането си за световните събития. Дори в най-практичните житейски въпроси то мечтае за цели.

което трябва да се разпадне пред хода на реалността . Само бдителното наблюдение на тази реалност може да доведе до възстановяване.

Целият политически и икономически живот в крайна сметка е вкоренен в духовното. Хората действат така, както мислят. Но здравите сили могат да се влеят в действие само ако духовният живот има своята хранителна храна. Тази храна се губи, когато духът отрича себе си, когато в своите откровения той не изразява себе си, а по-скоро липса на дух.

Това е състоянието, в което е хвърлено човечеството напоследък. Хората са свикнали да не черпят от самия дух заради самия дух, а по-скоро да използват духа само за да изразят бездуховното, материалното на живота. Но който търси истината по този начин, в крайна сметка я губи напълно. Защото истината трябва да се формира от духа, дори когато той привлича материалните процеси на живота в своята област.

Търсенето на истина, което не може да черпи своята храна от самия дух, неизбежно стига до празни *приказки* . А приказките са отличителен белег на обществения живот днес. Политическите партии измислят тези приказки. Те агитират с тях; те намират вяра чрез тях.

На фразата липсва жизнената сила на духа. Следователно тя никога няма да може да резонира с реалността на живота . Но тя притъпява. Тя хвърля магия върху душите на хората. Те вярват, че чрез нея могат да овладеят обществения живот. Но възстановяването няма да настъпи, докато достатъчно голям брой хора не осъзнаят безжизнеността на фразата. Дотогава корените на настоящите злини на нациите дори няма да бъдат видими. Реалността ще се вижда как плава в лабиринта на валутата; но хората ще говорят за „подобряване на условията“ в партийните лозунги.

И когато фразата стане господарка на интелектуалния живот, тогава тя също така пречи на истината да се появи, която е в по-

Правният живот трябва да се регулира от закона. Човешкото поведение един към друг не може да приеме формата на закон. Защото законът трябва да се корени в чувство. Но празната реторика изсъхва чувството. Законът се превръща в конвенция. В правната и политическата сфера това е спътник на празната реторика, която намира израз в интелектуалната сфера.

Конвенцията може да доживее безжизненото си съществуване в мъртви закони и административни мерки; реалният живот се нуждае, в социалната сфера, от правото, вкоренено в душата, точно както духовният живот се нуждае от духа и вехне под насилието на празни фрази.

В икономическия живот, под влияние на реториката и конвенциите, рутината се развива на мястото на истинската практика. И тази рутина сега наистина доминира икономическия аспект на съществуването. Икономическият живот не се развива в хармония с другите нужди на човешкото съществуване. Той постепенно се е превърнал в елемент от съществуването, на който хората се посвещават просто защото трябва да живеят, но който не интегрират в цялостното развитие на живота си. Когато интелектуалният и правният живот, в своята истина, оформят характера ни, тогава в икономическата сфера възниква истинската житейска практика. Но когато боравенето с чисто материални и технически въпроси доминира икономическия живот, тогава се появява безкръвната, безсърдечна рутина. Като автоматичен механизъм, процесите *на* икономическия живот се разгръщат под властта на рутината. Те въвличат самия човешки живот в своя цикъл.

Под тази власт на рутината в икономическия живот, съвременното човечество стегне. Чрез нея истинското чувство за справедливост увяхва; чрез нея възниква безразличие към духовното и склонност към удоволствия в празна реторика. Защото в живота причината не само поражда следствието, но и причиненото действа обратно върху причината. Фразата и условността ни тласкат към рутина; рутината прави фразите грандиозни и атрофира истинското чувство за справедливост.

Добродушно човешко съвместно съществуване в плодотворно чувство за справедливост срещу безсърдечна, парализираща живота конвенция.

Под влияние на съвременния живот се е появило тристранно разделение на социалните организми, проявяващо се в реторика, конвенция и рутина. „Тричленният социален ред“ се стреми да преодолее това разделение. Той е обвинен, че иска да анализира какво представлява социалното единство. Всъщност той се стреми към обратното. Прави го, защото вярва, че е схванал, че самият стремеж към единство, който му се противопоставя, е формирането на тристранно разделение на социалния живот на реторика, конвенция и рутина. Това тристранно разделение може да бъде отстранено само чрез здравословното взаимодействие на трите члена на социалния организъм. Реториката трябва да признае своята отчужденост от реалността чрез импулсите на свободния интелектуален живот; конвенцията, чрез изцелението на чувството за справедливост, своята студенина към живота; и рутината, чрез механизацията на съществуването, нейната стерилност. Животът е жизнеспособен само чрез истина в духа, справедливост в съвместното съществуване на хората и истинска практика в икономическата дейност. Точно както целият организъм на индивида страда, когато един негов член е лишен от основните си условия за живот, така и социалният организъм не може да процъфтява, когато интелектуалният живот се превръща в празна реторика, правният живот умира в конвенции, а икономическият живот се механизира в рутина. Дори това да е изразено в известната древноримска притча, човечеството страда особено днес, защото неговите водачи грешат срещу нея. Тази притча също се е превърнала в клише.

КАКВО ТРЯБВА ДА ВИДИТЕ ДНЕС

Вече е ясно, че броят на хората, които не очакват много от конференцията във Вашингтон по отношение на подобряване на световните условия, се увеличава. Не е толкова забележимо обаче да се формират мнения за причините за това разочарование.

Световната икономика е предмет на дискусия на тази конференция. Всички останали въпроси се разглеждат от гледната точка, която този факт предлага. Макар че това може да е по-неясно за някои, за безпристрастен наблюдател не може да има съмнение. Това е обсъждано в статии, публикувани в това седмично списание.

Световните събития обаче разглеждат различни въпроси от обсъжданите на тази конференция. И тези въпроси трябва първо да бъдат разбрани, преди да можем да проведем продуктивна дискусия по онези, които открито се повдигат днес.

Икономическата дейност може да бъде правилно организирана само ако хората могат да общуват за своите чисто човешки взаимоотношения. И това разбиране се е разклатило, повличайки икономиката надолу със себе си. Уилсън е усетил това. Ето защо той е придал на своите известни Четиринадесет точки етично-идеалистичен облик. Вътрешното съдържание на тези точки обаче е било абстрактно и откъснато от реалността. Те са били просто сенки на мисълта, хвърлени в дивия поток на истинските страсти и конфликтни жизненоважни интереси.

Решаващият момент е да се види от какви дълбочинни източници произлиза тази бъркотия. И всеки опит за постигане на яснота в тази посока трябва да доведе до признанието, че в наше време въпросът дори не може да бъде: как можем да управляваме икономиката при дадените обществени условия; а по-скоро как трябва публично да се обърнем към фундаментални човешки въпроси, за да постигнем възможно разбирателство?

трябва да осъзнаем как все по-сложната природа на живота е довела до конфликт между трите фундаментални аспекта на човешкото съществуване – икономическата дейност, политическото и правното разбиране и култивирането на интелектуалния живот. Където и да се замисли или приложи икономически план, той неизбежно се противопоставя на политическата и правната чувствителност или на интелектуалните интереси на засегнатите. Където и да се вземат политически решения, те се сблъскват с икономически невъзможности и емоционален стрес.

Хармонизирането на икономическите, политико-правните и интелектуалните условия на живот на народите : това се превърна в наболял глобален въпрос. И никоя резолюция на конференцията, просто прехвърлена през главите на хората, не може да допринесе за тази хармонизация, ако не разглежда самия фундаментален въпрос: В какви социални контексти трябва да съществуват хората, така че това, към което се стремят в една от тези три области, да е съвместимо с другите две?

Това не може да се случи, ако трите сфери не запазят относителната си независимост в рамките на социалния живот. Просто не е правилно в живота евентуално единство да бъде наложено на неговите членове от самото начало; то може да възникне само от независимото развитие на членовете. Сътрудничеството не може да се постигне чрез абстрактна идея или воля за единство, а само чрез импулса на единната човешка природа, която може да се разгърне свободно във всеки отделен член.

Как можем да гарантираме , че когато трябва да се вземат икономически решения, само онези, които активно участват в икономическия живот, са призовани да вземат тези решения? И как можем да гарантираме, че тези хора носят със себе си политическа, правна и интелектуална основа от собствения си живот, такава, която обективно подкрепя решенията им, без да е разрушителна? И същото трябва да важи и за други области на живота.

Мисленето в тази посока често се възприема като утопично. Но не виждаме ли как преценките на хора, които категорично отхвърлят обвинението в утопичност, се разкриват като утопични в самия момент, в който са на път да влязат в реалния живот? Не са ли имали конференциите на днешния ден категорично утопичен характер?

Едва когато гореспоменатите въпроси бъдат правилно повдигнати в обществения живот, ще видим колко здраво стоим в реалността на живота. Ще осъзнаем, че по този начин навсякъде се сблъскваме с реалността на това, което се крие в неизказаните копнежи на народите и отделните хора. Ако това *все още не е* очевидно, то е просто защото позоваването на него в момента е заглушено от гласовете на онези, които си затварят очите за житейските нужди в настоящето и непосредственото бъдеще.

Човек не може продуктивно да обсъжда второстепенното, ако отказва да види първичното. За всяка конференция по обществени въпроси обаче това, което просто се предлага, е първичният въпрос.

Много се говори за това как възстановяването на човечеството трябва да дойде от моралната сфера. В това не може да има съмнение. Но ако някой трябва да оре нива, няма смисъл да му се казва: Направи го морално. Трябва да ги науча на изкуството на орането. Общият контекст на живота обаче изисква морални хора да са на плуговете. Икономическият живот не може да бъде морализиран с абстрактни идеи; но той ще придобие морална форма, когато е свързан със свободно функциониращ интелектуален живот и политическа и правна рамка, която съответства на човешките чувствителност и се развива относително независимо на своя собствена почва.

Възгледът за тройната структура на социалния организъм се основава на просто, директно наблюдение на живота.

И мнозина не виждат тази простота, защото са вцепенени от сложността на съвременния живот и в това вцепенение предпочитат да се задоволяват с фрази, които се лутат във второстепенната сфера, вместо да проникнат до простото, което докосва първичното.

АВСТРИЙСКИЯТ ГЕНЕРАЛЕН ПРЕДСЕДАТЕЛЪ КОНРАД, ВЪТРЕ В СВЕТОВНАТА КАТАСТРОФА

„Само според закона за причината и следствието, с неговите безброй причинно-следствени връзки, се разгръщат съдбите на човечеството – какво значение има един индивид в това елементарно действие при крайните източници на неизмерими сили!“ Това изречение се появява в началото на книгата, в която австрийският фелдмаршал *Конрад фон Хьотендорф* описва действията си преди и по време на катастрофата на войната. Първият том на тази книга вече е наличен. (Фелдмаршал Конрад: От времето ми на служба 1906–1918. Том първи: Времето на анексната криза 1906–1909. Издателство „Риколда“ Виена, Берлин, Лайпциг, Мюнхен 1921.) В това изречение се чете изповедта на човека, назначен за началник на Генералния щаб на Австро-унгарската армия през 1906 г. и който като такъв остава в центъра на австрийските военновременни операции до уволнението си през юли 1918 г.

Всеки, който прочете книгата, ще открие почти на всяка страница неизречено признание от най-важната фигура за Австро-Унгария през военните години. И човек дори може да остане с впечатлението, че това признание изразява изключително важен факт в хода на войната. Конрад несъмнено е блестяща личност сам по себе си. Това е видно от книгата. С безпогрешна проницателност той вижда надвисналите опасности за съществуването на страната си от военна гледна точка ; с непоколебима решителност той възнамерява да се бори срещу тях като администратор на военния апарат. Но целият щит-

Критиката на Конрад всъщност е само доказателство , че неговата сигурна визия и увереност във волята не са му от полза на военния пост. Конрад смята, че за да се противопостави на надвисналите опасности, Австрия трябва да разшири въоръжените си сили; военният министър не му помага да постигне това разширяване; Конрад е фокусиран върху позицията на Австрия в европейската политика и силите, произтичащи от различните националности, които настояват за разпадането на държавата; той смята, че е необходима много специфична външна политика, ако армията, която той командва, иска да укрепи тази позиция и да предотврати това разпадане; външният министър следва съвсем различна политика, която Конрад смята за вредна.

И така, човекът, който държи в ръцете си властта, която смята за единствената сигурна основа за по-нататъшното съществуване на Австрия, се чувства напълно безсилен. Това чувство пронизва цялата книга. То изхвърля вълни от мисли на повърхността на повествованието, мисли, характерни за човек, когото светът нарича човек на действието. „Не е точно да се твърди, че историята е учител на човечеството; хората като цяло не научават *нищо от нея* – иначе нямаше да повтарят едни и същи грешки в продължение на хилядолетия. Точно както децата не използват опита и уроците на своите родители, така и новите поколения не го правят по отношение на старите...”

Какво би направил Конрад, ако беше и държал политическа власт като военен лидер? Той се смята за човек, който е предвидил, че Австрия ще трябва да води ужасна война, ако иска да оцелее. Откакто заема важната си позиция, той непрекъснато е изтъквал това убеждение пред другите. Той вярва, че перспективите за такава война стават все по-мрачни, колкото по-късно се случва тя. Той иска да създаде условията за война на по-ранна дата. Той има много конкретни възгледи по този въпрос. Той ги изразява на страница 41 от книгата.

В него се казва следното: „Австро-Унгарската монархия няма нито средствата, нито силите да бъде еднакво добре подготвена за *всички видове война*. Следователно *нейните подготовки трябва да се съсредоточат върху специфични видове война*; трябва да се определи какви са тези видове война и то своевременно, тъй като, особено поради бавния поток от финансови ресурси – само на малки вноски – би трябвало да минат години за подготовка. И накрая, и това е най-същественният момент: Монархията просто няма сили да се ангажира *едновременно с всички* потенциални врагове . Следователно нейната политика трябва да се провежда по такъв начин, че *никога да няма* множество сблъсъци, а по-скоро нейните агресивни, неизбежни противници, които работят за борба с нея , да бъдат разправни *един след друг* .“ Конрад се застъпва за политика в тази насока, откакто е началник на Генералния щаб. Той постоянно се оплаква, че министърът на външните работи не е развил разбиране за подобна политика. Той вярва, че политиките, които той смята за вредни, в крайна сметка ще доведат до точно онази форма на война, която той иска да избегне и в която той, като командир на армията, непременно ще бъде победен. Ходът на Световната война потвърждава това, което Конрад е предсказвал от години.

От тази гледна точка Конрад предоставя описания на общата ситуация в Австро-Унгария, които ясно илюстрират моментите на разпадането на монархията; от същата тази гледна точка той представя анексирането на Босна и Херцеговина по изключително драматичен начин. Той очертава структурата на австро-унгарската армия, така че човек винаги да вижда колко мрачно е изглеждало положението му.

откъс от световната история, дълбоко трогателен откъс от биография. Човек получава задълбочен поглед върху управлението на Австро-Унгарската монархия. Опознава личностите, които са вярвали, че служат добре на страната си.

нен, и въпреки това всички те работят един срещу друг и всички по такъв начин, че да допринесат максимално за разрешаването.

Всеки, който прочете тази книга, ще научи, чрез събития и ярък стил на Конрад, много от необходимото, за да разбере съдбата на европейското човечество в наши дни. И след като приключите с книгата, замислено се връщате към първите страници; отново чувствате нуждата да надникнете във вътрешния живот на един от мъжете, които успяха да се превърнат във водещи фигури в съдбата на Европа през XX век. В Конрад виждаме човек с гений. И той разкрива голяма част от най-съкровениите си мисли в тези начални страници. „Дори ходът на това, което наричаме исторически събития, е онзи трансформативен процес, управляващ цялата природа, който се изразява в непрекъснатия цикъл на ставане и умиране – в неговата крайна причина – според неразгадаеми закони.“ – Австрийският фелдмаршал със светоглед, често описван в това седмично списание, който изключва истинското човешко разбиране! „Не отделните хора създават времето си – а по-скоро времето създава своите хора.“ „И онези мъже, които заемат водещи позиции във велики епохи, правят това, като се подчиняват на импулсите, продиктувани от великите течения на епохата“, пише Конрад. А за читателя разказът му може да бъде обобщен в думите на първата страница: „В по-късните години бях стигнал до мироглед, който ме накара да призная всички земни събития за в крайна сметка безсмислени.“

НАБЛЮДАТЕЛ НА СВЕТОВНА КРИЗА

В труда си „Трите кризи: Изследване на текущото политическо състояние на света“, Щутгарт, 1920 г., Й. Й. Рюдорфер представя картина на световните събития, която може да бъде постигната само от някой, достигнал до перспектива, от която е възможна обективна оценка. Идеите на автора са толкова дълбоко вкоренени в развиващите се събития, че годините му на ангажираност с тях са очевидни на всяка страница. В предговора той заявява: „Следващото изследване е написано през май тази година (1920 г.) като послеслов към ново издание на моите „Принципи на световната политика“. То се появява като отделно препечатване по молба на издателя.“

Текстът се чете като изповед на човек, който пита световната история какво има да каже тя за сегашното състояние на света. Той се стреми да отговори на този въпрос без партийна пристрастност. Неговите начални думи обаче изразяват вяра в безнадеждността. „Съвременникът стои пред световните събития без да разбира. Какво се случва, какви са причините и какъв е крайният резултат? Този най-добър от всички възможни светове досега беше рационален, а сега се поддаде на лудост; революции следват една след друга и народите бушуват срещу себе си. Но светът не беше нито рационален доскоро, нито сега внезапно е потънал в лудост. Разрив съществува от самото начало. Има времена, които го крият с всякакви храсталаци, поколения хора, които небрежно вървят по него или искат да го отрекат, като гледат настрана, и други, които, принудени да го гледат, потръпват назад и искат да се обърнат, но не могат. Влязохме от епоха от първия вид в епоха от втория вид.“

три кризи на настоящата епоха. Първата, според него, е, че държавите, особено европейските, са се оказали в ситуация, в която не са в състояние да...

Възможно е да се уредят взаимните им отношения без сътресения. Втора криза, според него, се състои във факта, че ръководството на отделната държава постепенно е загубило властта си в полза на противоположните партии, така че събитията зависят не от него, а от механизма на това, което се появява от взаимодействието на партийните сили. Трета криза, според него, е сборът от социалните стремежи, които, изплувайки на повърхността от дълбините на нациите, разрушават възможността за човешко съвместно съществуване, като се стремят да доведат до подобряване на съществуващите условия на живот, без никаква представа за това, което се случва чрез тях.

В края на всяка от трите глави, обсъждащи тези три кризи, обобщавайки съдържанието на изследването, е изповед за безнадеждност. Първата завършва със следното: „Европейското състояние, несъстоятелно преди войната, стана сто пъти по-несъстоятелно чрез войната и мира. По това време един великолепен, но безразсъден просперитет, един ден поддаващ се на нестабилността на европейския баланс на силите, заплашваше да бъде погълнат от световна война. В общ интерес на европейските народи беше да избегнат тази световна война. Липсата на прозрение за този общ интерес, липсата на хладно, събрано политическо ръководство, независимо от демагозите и способно да схване общата опасност, позволи тя да избухне. Войната свърши: тя опустошила всяка отделна нация на европейския континент и напълно дезорганизира цялото. Народите на Европа, поотделно или колективно, в сегашното си състояние, неспособни дори да живеят, камо ли да излекуват раните от войната, са изправени пред избора да намерят нови пътища и решително да ги следват, или да загинат напълно.“

Относно втората криза се казва: „Тази болест на държавния организъм отнема контрола от разума, подчинявайки решенията на държавата на множество несъществени вторични влияния и съображения. Тя...“

Това ограничава свободата на движение, фрагментира волята на държавата и освен това обикновено води до опасна нестабилност в рамките на правителствата. Ерата на непокорен национализъм преди войната, самата война и европейската ситуация след войната поставиха огромни изисквания към разума на държавите, тяхната стабилност и свободата им на действие. Че капацитетът за справяне с тези задачи е недостатъчен

Фактът, че то нарастваше, но намаляваше, довърши катастрофата. _____

Ако демокрацията иска да оцелее, тя трябва да бъде достатъчно честна и смела, за да каже какво е, дори и да изглежда, че си противоречи. Европа е изправена пред своя падение.

В трета глава се намира следното: „Това е спектакъл на дълбока трагедия как всеки опит за коригиращо действие, всяка дума на покаяние се хваща в мрежите на тази гибел и, оплетена стократно, накрая пада на земята безрезултатно; как европейската буржоазия, безразсъдно вкопчена във временната грешка на постоянния прогрес на човечеството или оплакваща пътя си по познатия път, не вижда и не иска да види, че живее от натрупания труд от предишни години и едва е способна да разпознае вредите от настоящия световен ред, камо ли да роди нов от себе си; как, от друга страна, работническата класа, радикализирайки се в почти всички страни, убедена в несъстоятелността на сегашното положение на нещата, вярва, че е спасител на нов ред, но в действителност, в това убеждение, е само несъзнателен инструмент за разрушение и разруха, включително и за собствената си.“ Новите паразити на икономическата дезорганизация, оплакващото богатство от вчерашния ден, дребната буржоазия, потъваща до пролетарски статус, набожният работник, който вярва, че основава нов свят – всички те сякаш са погълнати от една и съща гибел, всички те приличат на слепци, копаещи собствените си гробове.

Човек не би бил толкова болезнено пренебрежително настроен към това признание, ако стилът и отношението на писането издаваха литературен наблюдател, а не

„практикуващ“, който трезво

Той иска да пише, защото се чувства потопен в събитията. След като прочете трите глави, които говорят за падението, човек остава с тревожния въпрос: какво мисли авторът на подобно описание по въпроса: какво ще стане с нас?

В единия от тях се казва: „Само промяна в сърцата на света, промяна на волята от страна на основните участващи сили, може да доведе до върховен съвет на европейския разум.“

Няма визия за това как ще се осъществи тази промяна в мисленето, тази промяна на волята. Дори след такова вълнуващо прозрение за невъзможността да се продължи със старите идеи, няма смелост да се търсят условията, от които зависи възстановяването на обстоятелствата. Ако човек ги търси, стига до това, което вече е било заявено няколко пъти в този седмичен дневник. Социалната организация на човечеството винаги е получавала храната си от духовното съдържание, което е протичало през развитието на това човечество. Идеите, които трябва да подкрепят организацията на обществото, включително икономическата, трябва да произтичат от връзката на душите с реален духовен свят. В противен случай те са просто мисли. Но чувството за такава връзка е точно това, което липсва на личности като автора на „Трите кризи“. Той може да стигне до мисли за това, което сетивата му възприемат, какво интелектът му може да комбинира от тези възприятия. Останалото е мълчание. Защото след признанието за отрицанието би дошло другото: старите идеи са извлечени от живата духовност; те са изпълнили предназначението си; човек не може да продължава да черпи от „съхранените“ идеи от „по-ранни години“; трябва да се родят нови. За това обаче е необходима връзка с духовния свят. Но подобно продължение на изповедта изисква смелостта не само да се говори за „промяна на ума“ и „промяна на волята“, но и за факта, че отвръщането от живия духовен опит е довело до невъзможност за съзнателно разпознаване на причините за предстоящото падение, дори ако човек *ги вижда*.

Рюдорфер *вижда* ясно, но не *разбира* . Само силата на духовните идеи, които носят топлина на душите, които позволяват на хората да откъснат поглед от земния си ежедневен труд към своята цел в света и взаимосвързаността си със света, ще насочи ръката им към плодотворна работа, ще им даде воля за човешко братство. Днес подобни приказки за духа са презирани. Изцелението на цивилизацията ще дойде само когато това презрение спре. Може да се говори за тройното разделение на физическия човешки организъм на нервно-сетивен организъм, ритмичен организъм и метаболитно-крайников организъм. Трябва да се признае, че другите две организации се влошават, ако метаболитният организъм не доставя реални вещества на цялостния организъм. В социалния организъм връзката е обратна. Той е разделен на икономическа, правно-политическа и духовна организация. Другите две се влошават, ако умствената организация не получава и не доставя истински идеи, родени от умствения опит. Точно както човешкото тяло се нуждае от истинска материя, така и социалният организъм се нуждае *от истински дух*.

Днес обаче все още съществува нещо като страх от духа. Хората подозират суеверие, фанатизъм и ненаучно мислене, когато някой говори за духовния свят не просто с общи думи, а по начин, който описва действителното му съдържание, както е очевидно, когато се обсъжда природата и историята. Но само като преодолее този таен страх, човек може *да разпознае* какво се случва в настоящия свят. Ако този страх не бъде преодолян, човек остава просто *да наблюдава*. И само това наблюдение е предмет на обсъждания текст.

ГЕНУОЗСКАТА КОНФЕРЕНЦИЯ, „РЕКВИЗИЯ“

Дори онези, които смятат конференцията в Генуа за „необходимост“, вероятно не очакват твърде много от нея. Предвид дълбокото объркване в обществените дела на Европа, те вярват, че това, което трябва да се случи, за да се излекува светът, трябва да се случи някъде съвсем различно от конференциите. *Те чувстват* това, дори и да *смятат*, че конференциите, които да доведат до това изцеление, са „необходимост“.

Това се корени в дълбокото противоречие, което съществува днес между онова, което се е затвърдило в съзнанието на определени хора, основано на взаимоотношенията в рамките на политическите образувания, и истинските интереси на хората, обитаващи тези образувания. Хората *мислят* въз основа на резултатите от политическите събития от *последните* десетилетия и имат интереси, които отдавна са надраснали тези резултати. Тези интереси изискват разбиране за живота, което все още не е открито. И въпреки това, те говорят от разбиране, с което са свикнали. Интелектуалните, правните и икономическите проблеми, които разтърсват света днес, не могат да бъдат решени с идеи, които имат перспективата да бъдат обсъждани на конференция.

Илюстрация на тази истина, толкова важна за *настоящето*, е очакването в Европа относно американското участие в конференцията в Генуа. Това е ясно илюстрирано от гласове отвъд Атлантика: те искат да се намесят в европейските дела едва след като самите европейци са постигнали известна степен на ред в собствените си граници. Европа не знае какво да прави със себе си; и Америка ще знае какво да прави за Европа, след като самата Европа стигне до това заключение.

Но всичко ще зависи от факта, че човек ще трябва да осъзнае едностранчивостта, в която е изпаднал светът в резултат на това,

че се фокусира единствено върху икономически въпроси. Това се прави, защото те са най-очевидни. Милиони хора на Изток живеят в глад. От Русия цивилизацията е застрашена от болест, за която думите са твърде безсилни, за да я изразят. Разбира се, пред лицето на такова човешко страдание всяка дискусия първоначално изглежда като евтин начин за предоставяне на информация; незабавната помощ е единственият подходящ начин на действие. Но просто е факт от човешкия живот, че помощ за големи злини не може да бъде оказана, без да се разберат причините за тях. А причините за сегашното глобално нещастие се крият в духовното състояние на човечеството.

(За да избегнем погрешно разбиране, трябва да се отбележи и очевидното днес. Затова добавям тук, че разбира се, не говоря за психическото състояние на онези, които умират от глад в Русия.)

Никой безпристрастен човек не би твърдял, че природата е виновна за настоящата глобална криза. Причината се крие в това как хората се справят с това, което природата им предоставя. Тя се крие във взаимоотношенията между хората. А тези взаимоотношения са резултат от начина на мислене на хората, от емоционалния им живот. Те се основават на интелектуалното съдържание на хората. Как хората работят един за друг в крайна сметка зависи от това как преживяват света в дълбините на душите си.

Една чисто икономическа ориентация в световните дела винаги ще пренебрегва тази ключова истина. Икономическите въпроси на нашето време са едновременно социални в смисъл, че са универсално човешки. Човек не може да води икономика, без да има сърце за това, което е истински човешко. Но ние многократно изпадаме в това „безсърдечие“. Икономистите са свикнали с начин на мислене, който разглежда производството, стоковото обращение и потреблението така, сякаш всички те се разгръщат като механизъм, който може да бъде управляван. Но във всичко това участват живи, чувстващи човешки същества.

На теория всички признават това за самоочевидно . На практика обаче, която не е истинска практика, а просто рутина, когато започва или управлява бизнес, той прави изчисления, изключвайки реалния човешки живот. Той нанизва числа, които в крайна сметка би трябвало да доведат до чисто числена рентабилност на бизнеса.

Но как иначе би могло да се направи? Този въпрос винаги ще си задават онези, които бъркат рутината с практиката. Те обаче трябва да извлекат отговора си от резултатите, които техният начин на мислене произвежда в човешкия живот. Те отказват да го направят, докато цифрите им изглеждат оправдани от следващите успехи. Последващите неуспехи в човешкия живот вече не са свързани с техният начин на мислене. Ето защо усилията за подобряване на обществените дела не намират подкрепа сред хората в икономическата сфера.

Това е очевидно в малките въпроси , но се е разпространило и в решаването на важни световни дела. На конференции се правят изчисления, които нямат никаква връзка с това, което хората чувстват и преживяват. Следователно резултатите от тези изчисления не се превръщат в реалност. Следователно Европа не знае какво да прави със себе си. Затова Америка чака, докато Европа разбере това, защото засега тя също не знае как да се намеси в Европа. Когато обаче Европа постигне това, което Америка чака, въпросът ще придобие различно лице. И това лице трябва да се появи, защото Европа трябва да намери сили да си помогне.

Конференциите не могат да бъдат родни места на универсално полезни идеи, а в най-добрия случай средство за постигане на разбирателство относно съществуващи, донякъде различни идеи. Качеството на една конференция зависи от това какво носят участниците. Защото, ако не носят нищо, не могат да донесат нищо у дома. Днес първо е необходимо да се види какво липсва у дома. Ако това успее, тогава ще се постигне напредък към разбирателство.

Преди това да се осъзнае, „нуждите“ ще играят основна роля; но тези „нужди“ ще бъдат откъснати от реалността. Това осъзнаване ще трябва да се осъзнае не само от онези, които участват в интелектуалния живот, но и от икономическите среди. В момента усилията за съживяване на икономическия живот също не отговарят на техните очаквания. Такива мисли сигурно хрумват на всеки, който обмисля очакванията, които някои сега свързват с Генуа, както са направили с вече значителния брой конференции, които са я предшествовали. Дискусиите за това дали и кога да се свика в Генуа не са добра поличба. Те предполагат, че или няма какво да се спечели там, или нищо не се желае.

ЕМИЛ БУТРУ

От най-новите френски философи, *Бергсон* се споменава често от наскоро починалия *Емил Бутру*. Тази съвременна оценка може да не е напълно точна. Бергсон говори по-разбираемо с публиката; неговите концептуализации са по-тясно свързани с установените научни открития, отколкото тези на Бутру. Последният обаче сякаш се движи с по-голяма лекота в сферата на майсторската философска концептуализация. Бергсон започва с отделни научни наблюдения; Бутру с общ преглед на обхвата и границите на научното познание като такова. Бергсон противопоставя своя мистицизъм, основан на неопределена, емоционална интуиция, на научния начин на възприятие; Бутру - на интелектуалната си интерпретация на света. И двамата чувстват необходимостта от преминаване от познанието за природата към познанието за духа; и двамата се отдръпват от истинското преживяване на духовния свят. Бутру се пита: как човечеството познава неодушевления, минерален свят? Той разглежда начина на познание...

което се прилага тук. Той го характеризира. След това се обръща към живата природа . Той открива, че тук трябва да се приложи различен вид знание. И още едно в психологията за отделния човек; още едно в социологията. Той стига до йерархия на видовете знание. По този начин за него знанието показва йерархия на познатото битие, възходяща от материалната сфера към духовната. Но по отношение на духовното му липсва живата връзка с реалността. Тук е необходимо да се установи подобна връзка с реалността чрез продуктивните вътрешни органи на душата, които не идват в съзнание в обикновения психически живот, както се дава на материалната реалност чрез сетивата и интелектуалната мисъл. Следователно, за Бутру остават само абстрактни понятия на разбирането за духовната реалност. Следователно неговият възглед се свежда до интелектуализъм, който наистина може да сочи към духа, но не може да схване неговото съдържание.

Човек трябва да се върне към времето на Лайбниц, ако иска да оцени исторически мислител като Бутру. В Лайбниц все още се открива перспективата за истински духовен свят. Той разглежда монади, които притежават представи и са съществени. Обаче това, което Лайбниц търси зад сетивния свят, се е свило до монадичност, тоест до духовното, абстрактно точково същество. Но все пак: то е съществено. По-късните времена са заменили търсенето на такава *същественост с търсенето на закони* . Хората вече не се интересуват от съществата, които взаимодействат и по този начин разкриват закони; те гледат само самата закономерност. Те търсят закона на природата, а не съществата, които проявяват този закон в поведението си. В най-добрия случай стигат до атома, трупа на всяка същественост.

Бутру до известна степен е признавал този ход на съвременния научен живот. Затова той търси

Законите отново *съществуват* между съществата; той вижда в тях разкритието за начина на действие на съществата. Чрез това той стига до заключението за независимостта и вътрешната природа на съществата. Той е наясно, че прозрението за законите на света все още не осигурява прозрение за съществата на света.

Тук би започнала необходимостта от развиване на такъв човешки начин на възприятие, който се издига от комбинаторната наука на законите до жива, есенциалистка интуиция. Емил Бутру не е искал да върви по този път. Той не е можел да преодолее препятствията, които съвременните модели на мислене поставят на пътя на такъв път. – Но той е посочил такъв път по най-острия, най-завладяващ начин, път, чиято природа може би дори не е подозирал. Той го е посочил с интензивност, която само мислител, обвързан от съвременния интелектуалистичен начин на съвременното изследване, може да постигне.

Това е неговата голяма заслуга. Може би никой друг не може да се сравни с него в прецизността на неговите концепции в тези насоки. Това трябва да се признае, въпреки че по-тъмните аспекти на интелектуализма са разкрити в творчеството му по особено поразителен начин. Той се е стремил да демонстрира легитимността на религиозната мисъл редом с научната и философската мисъл. Но именно това начинание разкрива неадекватността на неговата перспектива. Той не може да намери религиозния елемент в сферата на знанието. Вярва, че знанието не може да произлиза от целия човек, но въпреки това е необходим мироглед, основан на силите на цялостната личност. За него това води до науката като еманация на част от човешката природа и религията като еманация на целия човек. Така се създава научен дух, който в крайна сметка осигурява своята сигурност само като не успява да установи никаква връзка с вътрешния живот на религията; и религията е по този начин...

Неговото съществуване е гарантирано, като му се предоставя цялостна перспектива от тази на науката, но с по-малка сигурност . Дълбокият конфликт, който преминава през чувствителността на съвременните хора, по този начин не се лекува, а по-скоро, като в известен смисъл се философски догматизира, значително се изостря.

Тази промяна в мисленето му разкрива и Бутру като значителен представител на настоящата криза на светогледите. Човек трябва да го познава, ако иска да прецени как този светоглед, в най-видните си поддръжници, навсякъде надхвърля себе си и въпреки това е толкова оплетен в собствената си мрежа, че не може да се измъкне; как се обявява за неспособен да гради върху основите си и въпреки това отказва да ги изостави.

ВЛАДИМИР СОЛОВОФ, ПОСРЕДНИК МЕЖДУ ЗАПАД И ИЗТОК

Фактът , че издателството „Kommende-Tag-Verlag“ в Щутгарт е решило да представи на публиката произведенията на руския философ Владимир Соловьов в немски превод, отразява необходимостта в съвременния интелектуален живот. От богатството на трудовете на Соловьов наскоро бяха публикувани „Дванадесет лекции за Богочовечеството“. Превод от руски от Хари Кьолер (Щутгарт 1921). Животът на Соловьов попада във втората половина на деветнадесети век, трудовете му са в края му. Как източноевропейската мисъл размишлява върху най-дълбоките въпроси на човешкото съществуване, как се бори с екзистенциалните въпроси на своето време, е ярко разкрито в размислите на Соловьов. Той е фигура, която задълбочено се ангажира с начините на мислене на западно- и централноевропейските миогледи. Той говори в същите концептуални форми, използвани от Мил, Бергсон, Бутру и Вундт. Но той говори...

Но по съвсем различен начин от всички тях. Той използва тези форми на представяне като език; но разкрива човешката вътрешна същност от един различен дух. Той показва, че в Източна Европа много от духа, който в началото на християнското развитие е бил този на други европейски региони, но там е бил напълно трансформиран. Това, което останалата част от Запада може да схване само от историята, на Изток то има непосредствен живот.

Соловьев говори по такъв начин, че човек усеща възраждане на това как до четвърти век християнските мислителци са се борили с единението на Христовата същност в човека Исус от Назарет. Западно- и централноевропейските мислителци днес нямат концептуалната способност да говорят за тези въпроси по начина, по който го прави Соловьев.

В душата на Соловьев ясно съществуват едно до друго две преживявания: преживяването на Бога-Отец в естественото и човешкото съществуване и на Бога-Сина, Христос, като силата, която изтръгва човешката душа от оковите на естественото съществуване и я включва в истинското духовно съществуване.

Съвременните централноевропейски богослови вече не са в състояние да разграничат тези две преживявания. Душите им се сблъскват само с преживяването на Отца. А от Евангелията те получават само убеждението, че Христос Иисус е бил човешкият вестител на божествения Отец. За Соловьев Синът, в своята божественост, стои редом с Отца. Човечеството принадлежи на природата, както всички същества. Природата, във всичките си аспекти, е продукт на божественото. Човек може да бъде дълбоко развълнуван от тази мисъл. Тогава човек поглежда към Бог Отец. Но може също така да почувства: човечеството не трябва да остане продукт на природата. Човечеството трябва да се издигне над природата. Ако човечеството не се издигне над нея, природата става грешна в нея. Ако човек следва пътищата на душата в тази посока, той стига до сферите, където намира откровението на Божия Син в Евангелията. Душата на Соловьев продължава напред.

тези два пътя. Той представя мироглед, който се издига далеч над руската православна религия, но със сигурност е християнско-религиозен, макар че се разкрива и като истинска философска мисъл.

У Соловьев философията говори религиозно ; религията в неговото творчество се стреми да се превърне във философски мироглед. В европейската мисъл подобна концепция съществува само у Скот Еригена през IX век и никъде другаде. Този шотландец, живял във франкските земи, представя в книгата си „За строежа на природата“ цялостен поглед върху света и човешката природа, в който на Запад все още живее нещо подобно на това, което диша в мислите и чувствата на Соловьев. Но у Еригена вече се вижда как онзи елемент от западния мироглед, който все още има пълен живот у Соловьев, избледнява. Този елемент излиза от неговото представяне пред душата на европейския читател като възкресение на духа на първите християнски векове.

Помислете как Соловьев започва своето есе за природата, смъртта, греха и благодатта: „В човешката душа, като две невидими крила, има две желания. Те я издигат над природата. Това са желанието за безсмъртие и желанието за истина, тоест за морално съвършенство. Едното желание е безсмислено без другото. Безсмъртен живот без морално съвършенство не би донесъл щастие на човека. Човек не може да се задоволи с това да бъде безсмъртен; той трябва също да постигне достойнството на това безсмъртие, като живее според истината. Но дори съвършенството не е добро, ако е подчинено на смъртта. Безсмъртен живот без съвършенство би бил измама; съвършенство без безсмъртие би било възмутителна, вредна неистина.“

Соловьев говори от такава гледна точка. Това придава на неговите произведения източен характер. Настоящето изисква разширяване на хоризонтите на ума.

Хората по света трябва да се сближат един с друг. Соловьев е представител на Източна Европа. Той може да обогати интелектуалния живот на Запада. Самият той е израснал в този интелектуален живот по начина, по който се изразява, но също така е запазил напълно своята източноориентирана душа. За западния човек срещата с него означава да открие нещо, което разкрива значими аспекти на човечеството, аспекти, които поне западните и централноевропейците вече не могат да намерят по *пътищата*, превърнали се в пътища на познанието през последните векове.

Западът и Изтокът трябва да намерят общ език. Запознаването със Соловьев може значително да допринесе за постигането на такова разбирателство от западна страна.

АФОРИЗМИ ЗАПАД-ИЗТОК

Човек губи от поглед човешкото същество, ако не схване цялото му същество във всичките му проявления в очите на душата. Не бива да се говори за познанието на човешкото същество, а за цялото човешко същество, което се разкрива чрез истинското знание. В познанието човекът използва своята сетивно-нервна система като инструмент. В чувството му служи ритъмът, който живее в дишането и кръвообращението. Във волята метаболизмът става физическа основа на съществуването. Но ритъмът пулсира във физическите процеси на сетивно-нервната система; а метаболизмът е материалният носител на мисловния живот. Дори в най-абстрактната мисъл чувството живее и волята се издига.

Древният ориенталски човек е влагал повече ритмичния живот на чувствата в мечтателното си мислене, отколкото съвременният човек. Следователно, първият е изпитвал по-ритмично преплитане в мисловния си живот, докато вторият възприема...

Това включваше по-логично рисуване. В своето изкачване към свръхсетивното възприятие, ориенталският йогин преплиташе съзнателното дишане със съзнателната мисъл. Така той схващаше ритмичното световно събитие, което продължава в дишането. Той преживяваше света като Аз-а чрез дишането. И върху ритмичните вълни на съзнателното дишане, мисълта се движеше през цялото човешко същество. Преживяваше се как божествено-духовното в човечеството кара изпълненото с дух дишане да тече непрекъснато и как чрез това човешкото същество се превръща в жива душа. Съвременното човечество трябва да търси своето свръхсетивно познание по различен начин. То не може да обвързва мисленето с дишането. Чрез медитацията то трябва да издигне мисленето от логическия живот до съзерцателния живот. Съзерцавайки обаче, мисленето се вплита в духовно-музикално-изобразителен елемент. То се отделя от дишането и се преплита с духовната сфера на света. Аз-ът вече не се преживява като дишане в собственото човешко същество, а по-скоро в сферата на духовния свят. Източният човек някога е преживявал света в себе си и все още носи неговите отгласи в интелектуалния си живот; Западникът е в началото на своя опит и е на пътя към намирането на себе си в света. Ако западникът искаше да стане йогин, той щеше да трябва да стане изтънчен егоист, защото природата вече му е дала чувството за себе си, което източникът притежаваше само в сънищата; ако йогинът, подобно на западника, беше искал да търси себе си в света, той щеше да потопи подобното на сън разбиране в несъзнателен сън и щеше да се удави духовно.

Източният човек говореше за сетивния свят като за илюзията, в която, по по-малък начин, живее това, което той възприема в душата си като дух в напълно наситена реалност; западният човек говори за света на идеите като за илюзията, в която, по сенчест начин, живее това, което той възприема със сетивата си като природа в напълно наситена реалност. Това, което сетивната Мая беше за източния човек, за западния човек е самоподдържаща се реалност. Това, което духовно формираната идеология беше за западния човек,

Това, което е, беше самосъздаваща се реалност за западните и за източните хора. Ако днешният източен човек намери в своята духовна реалност силата да даде на Мая силата на битието и ако западните намерят в своята естествена реалност живота, за да съзрат активния дух в своята идеология: тогава ще дойде разбирателство между Изтока и Запада.

Източният човек преживявал духовното като религия, изкуство и наука в пълно единство. Той принасял жертви на своите божествено-духовни същества. От тях благодатно извираше това, което го издигало до истинска човечност. Това била религията. Но в акта на жертвоприношението и на жертвеното място, красотата, чрез която божествено-духовното живеело в изкуството, му се разкривала и красотата, чрез която божествено-духовното живеело в изкуството. И от това красиво духовно откровение извираше науката. На запад се извираше вълната на мъдростта, която била красивата светлина на духа и която правила артистично вдъхновения човек благочестив. Там религията развивала свой собствен отличителен характер; и само красотата оставала свързана с мъдростта. Хераклит и Анаксагор били светски мъдреци, които мислили артистично; Есхил и Софокъл били художници, които култивирали светска мъдрост. По-късно мъдростта била предадена на мисълта; тя се превърнала в знание. Изкуството било поставено в свой собствен свят. Религията, източникът на всички неща, станала наследство на Изтока. Изкуството се превърнало в паметник на епохата, в която царувал центърът на Земята; знанието станало независим владетел на собственото си царство в човешката душа. Такъв е бил интелектуалният живот на Запада. Едно цялостно човешко същество като Гьоте е намирало духовния свят потопен в знание. Но то е копнеело да съзре истината на познанието в красотата на изкуството. Това го е тласнало на юг. Който го следва по дух, може да намери религиозно дълбоко знание, което се стреми към художествено откровение в красотата. Докато западният човек, в своето студено знание, вижда божествено-духовното

да блика под него в блясъка на красотата; източният човек, в своето емоционално осъзнато...

Религия на мъдростта, която провъзгласява красотата на космоса, освобождаващото знание, което се трансформира в силата на волята в човечеството: тогава интуитивният източен човек вече няма да осъжда мислещия западен човек като бездушен; тогава мислещият западен човек вече няма да се възхищава на интуитивния източен човек като неземеен. Религията може да бъде задълбочена чрез артистично оживено разбиране; изкуството може да бъде оживено чрез религиозно родено разбиране; знанието може да бъде озарено чрез религия, основана на изкуството.

В древното си минало хората от Изтока са изпитвали дълбока духовност. Тази интелектуално схваната духовност е пулсирала през чувствата им ; тя се е изливяла във волята им. Мисълта все още не е била представяне, изобразяване на нещата. Тя е била същност, носеща живота на духовния свят в човешкото сърце. Източните хора живеят днес в отгласите на тази дълбока духовност. Тяхното перцептивно око все още не е било настроено към природата. То е виждало през природата към духа. Когато фокусът се е изместил към природата, човечеството не е видяло веднага природата; то е видяло духа по естествен начин; то е видяло призраци. Суеверието около призраците се е превърнало в последния остатък от тази дълбока духовност по пътя от Изтока към Запада. Западните хора са получили знание за природата, когато са се появили Коперник и Галилей. Те е трябвало да погледнат навътре, за да търсят духа. Там духът е оставал скрит и са виждали само нагони и инстинкти. Но те са материални призраци, които се появяват пред погледа на душата, тъй като душата все още не е настроена вътрешно към духа. Когато започне настройването към духа, вътрешните призраци ще изчезнат и човечеството ще възприеме духа чрез неговата природа, точно както древният източен човек го е възприемал чрез природата. Чрез света на вътрешните призраци, западният дух ще стигне до духа. Неговата вяра в призраците е началото на духовното познание; това, което Изтокът е завещал на Запада като вяра в призраци, е

Краят на духовното познание. Хората трябва да преодолеят призраците в съзнанието си – и така ще бъде построен мостът между Изтока и Запада.

Източният човек възприема „аз“ и възприема „света“; „аз“-ът е луната, отразяваща света. Западният човек мисли за „света“ и излъчва „аз“ в своя свят на мисли. „Аз“-ът е слънцето, осветяващо свят от образи. Когато източният човек усети слънчевия лъч в блясъка на своята мъдра луна; когато западният човек изпита мъдрия лунен лъч в лъча на волевото слънце: тогава западната воля ще засили източната мисъл, тогава западната мисъл ще изкупи източната воля.

ДРУГИ ЗАПАДНО-ИЗТОЧНИ АФОРИЗМИ

Древният ориенталски човек се чувствал част от *духовно вдъхновен* социален ред. Заповедите на духовната сила, които неговите водачи му донесли до съзнанието, му дали идеи как да се интегрира в този ред. Тези водачи извели тези идеи от своите видения за свръхсетивния свят. Последователят възприел в тях насоките за своя духовен, правен и икономически живот, предадени му от духовния свят. Неговите възгледи за връзката на човечеството с духовното, за човешкото взаимодействие, както и за управлението на икономическите дела, произлизали от един и същ източник на духовно вдъхновени заповеди. Духовният живот, правният ред и икономическото управление се преживявали като единство. Колкото по-нататък напредвала западната култура, толкова повече правните отношения между хората и икономическото управление се отделяли от духовния живот в съзнанието на хората. Духовният живот ставал по-независим. Другите елементи на социалния ред все още оставали единство. В по-нататъшното

С развитието на Запада тези системи също се разминават. Наред с правната и държавна система, която за известно време регулира и цялата икономическа дейност, се развива и независим икономически начин на мислене. Западняците все още живеят в процеса на това последно разделяне. И в същото време те са изправени пред задачата да обединят трите отделни стълба на социалния живот – интелектуалния живот, правното и държавно поведение и икономическата дейност – в едно по-висше единство. Ако успеят в това, източните хора ще гледат с разбиране на своето творение, защото ще преоткрият това, което някога са загубили: единството на човешкия опит.

Сред различните течения, чието взаимодействие и взаимна борба съставляват човешката история, е завладяването на труда от човешкото съзнание. В древния Ориент хората са работили според наложения им духовно предопределен ред. В този смисъл те са се възприемали като господари или работници. С разширяването на цивилизацията на запад, отношенията между хората са навлезли в човешкото съзнание. В тези отношения е вплетен трудът, който един човек извършва за друг. Концепцията за стойността на труда е проникнала в правните системи. Голяма част от древноримската история представлява това сливане на правни и трудови понятия. С продължаването на своето развитие на запад, икономическият живот е приемал все по-сложни форми. Той е поглъщал труда, но правната рамка, която е възприела преди това, вече не е била адекватна, за да отговори на изискванията на тези нови форми. Възникна дисхармония между понятията за труд и право. Възстановяването на хармонията между двете е големият социален проблем на Запада. Как може да се структурира правната работа, без да се откъсва от същността си от икономически проблеми - това е ядрото на проблема. Ако Западът, чрез прозрение за социалното спокойствие, тръгне по пътя към решение-

Ако възникне подобна ситуация, Изтокът ще реагира с разбиране. Ако на Запад проблемът генерира начин на мислене, който се проявява в социални катаклизми, Изтокът няма да може да спечели доверие в способността на Запада да допринесе за развитието на човечеството.

Единството на интелектуалния живот, правната система и икономическото управление, в смисъл на духовно предопределен ред, може да съществува само докато земеделието преобладава в икономиката, а търговията и комерсиализмът са интегрирани като подчинени на земеделското обработване. Следователно, духовно предопределената социална мисъл на древния Ориент по същество носи земеделски фокус, когато става въпрос за икономическо управление. С развитието на цивилизацията на запад, търговията първо се очертава като самостоятелна икономическа дейност. Тя изисква разпоредбите на закона. Човек трябва да може да търгува с всеки човек. Само абстрактни правни норми могат да се съобразят с това. С напредването на цивилизацията на запад, индустрията се превръща в самостоятелен елемент в икономическото управление. Производствени стоки могат да се произвеждат само ако човек живее във връзка с хората, с които трябва да работи в производство, което съответства на човешките способности и нужди. Развитието на индустриалната природа изисква асоциативни връзки, оформени от икономическия живот, в които хората знаят, че техните нужди са задоволени, доколкото природните условия позволяват. Намирането на правилния вид асоциативен живот е задача на Запада. Ако се окаже равен на тази задача, Изтокът ще каже: животът ни някога е текъл в братство; то е избледняло с времето; Прогресът на човечеството ни го отне. Западът ще му позволи да процъфтява отново чрез асоциативен икономически живот. Той ще възстанови изгубеното доверие в истинското човечество.

В древния Изток , когато хората са писали поезия, те са чувствали, че духовните сили говорят чрез тях. В Гърция поетът е позволявал на Музата да говори чрез него на своите събратя. Това осъзнаване е било наследство на древния Ориент. С миграцията на духовния живот на запад, поезията все повече се е превръщала в откровение на човечеството. В древния Ориент духовните сили са пеели чрез хората на хората. От боговете надолу към човечеството, Словото на Света е ехтяло. На Запад то се е превърнало в човешко слово. То трябва да намери пътя си нагоре към духовните сили. Човечеството трябва да се научи да пише поезия по такъв начин, че духът да може да слуша. Западът трябва да създаде език, подходящ за духа. Тогава Изтокът ще каже: божественото слово, което някога се е изливяло от небето на земята, намира пътя си обратно от човешките сърца в духовните сфери. Във възходящото човешко слово ние разбираме и виждаме Словото на Света, чието спускане някога е преживяло нашето съзнание.

Източното човечество няма чувство за „доказване“. Той преживява съдържанието на своите истини чрез съзерцание и по този начин ги познава. И това, което човек знае, не го „доказва“. - Западното човечество изисква „доказателство“ навсякъде. Той се бори да достигне до съдържанието на своите истини от външни размисли чрез мисълта и ги интерпретира по този начин. Но това, което човек интерпретира, трябва да го „докаже“. - Ако западното човечество чрез своите доказателства изкупи живота на истината, тогава източното човечество ще го разбере. Ако в края на преследването на доказателствата на западното човечество, източното човечество открие своите недоказани мечти за истината в истинско пробуждане, тогава западното човечество ще трябва да го приветства в работата за човешкия прогрес като сътрудник, който може да постигне това, което самият той не може.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИ АФОРИЗМИ

Тези, които в обикновеното си съзнание обобщават присъщата природа на вътрешните си преживявания с думата „аз“, първоначално нямат разбиране за това какво изразява тази дума. Това разбиране се постига само когато постепенно се научат да поставят преживяването на „аз“ в контекста на други вътрешни преживявания чрез вътрешно съзерцание. Те могат да наблюдават как преживяването на глад, в първия си етап, се свързва с преживяването на ситост. В тези начални етапи чувството за „аз“ се засилва от преживяването на глад и се притъпява от преживяването на ситост. Нуждата от почивка след насищане е свързана с това. Едва на по-късни етапи, където гладът разрушително се намесва в организацията на ума, това се променя. По-нататъшното наблюдение води до осъзнаването, че думата „аз“ не означава изпълнение на вътрешния живот, а по-скоро копнеж, подобен на желание копнеж, който очаква изпълнение. Мислите, които човек таи, само засилват чувството за „аз“, ако са идеали, тоест ако в тях пребивава желание. „Аз“ се преживява от обикновеното съзнание в сферата на желанията. Следователно, на този етап, това е копнеж за удовлетворение, източник на егоизъм.

Човек може да нарече „Аз“-а и „нощта на обикновеното съзнание“. Колкото повече човек се изпълва с мисли за света, толкова повече преживяването на себе си се отдръпва. Но ако „Аз“-ът трябва да бъде преживян силно, тогава мислите за света трябва да изплуват от душата. В тези мисли обаче човек преживява себе си като във своя „вътрешен ден“; в „Аз“-а той първоначално преживява себе си като във „вътрешна нощ“. Но вътрешният ден не решава загадката на нощта. Друга светлина трябва да свети във вътрешната нощ. „Аз“-ът не може да задоволи копнежа си за светлина със слънчевата светлина на външния свят. Но той копнее за слънчева светлина. Той живее с чувство на копнеж.

копнеж за слънчева светлина. Като аз, егото изисква удовлетворение чрез безкористност. - То винаги е на пътя към извличане на потока на безкористността от извора на егоизма.

Копнежът за духовно познание е съдържанието на преживяването на себе си. Човек може да мисли за „себе си“ както си поиска; всяко тълкуване, всяко определение на „себе си“, каквото и да е то: всички те са просто заобикалки на този копнеж. Тези заобикалки често могат да изразяват обратното на реалността. Тогава те са като гладен човек, който преосмисля глада си като нещо друго. Докато чувството за себе си се преживява в обикновеното съзнание, то си остава копнеж за духовно удовлетворение. То престава да бъде такова само когато светлината на сетивното познание е проникната от светлината на духовното познание. Душевният опит от сетивния свят прави себе си желание; душевният опит от духовния свят прави себе си съдържание на битието. В моралните импулси се крие първият човешки опит на духовния свят. Те не произхождат от сетивния свят. Те са желани в мислене, което възниква извън сетивния свят. Те са желани в светлината на „чистата мисъл“. Животът според истинските морални импулси е началото на преживяването на духовния свят. Продължаването на дейността, в която душата пребивава в преживяването на тези морални импулси, води до познание на духовния свят. Всеки човек, който желае морално, по този начин съзерцава методите на духовното изследване. Необходимо е само той да ги признае. Тогава егоизмът на егото се разтваря в безкористността на познанието на духовния свят.

Дали „Аз-ът“ се намира в човешкото тяло? - Не. - Тялото, с всичките си дейности, генерира само желанието за себе си. Обикновеното съзнание погрешно приема това желание за самото себе си. Човек трябва, с умствен тласък, да се издигне от тялото, за да преодолее желанието,

на тялото трябва да бъдат задоволени в духа. - Тялото е немислимо без духа, защото то е просто проявление на копнежа за духа. - Който истински разбира тялото, естествено развива способността за духовен опит. Научният материализъм произтича от недостатъчно разбиране на материалния свят. - Недостатъчното разбиране на човешкото тяло предполага, че тялото обобщава своите преживявания в думата „аз“; то просто обобщава своите желания в тази дума. Разбирането на физическата основа на „аз“-а се трансформира в разбиране за духовната природа на аз-а. Аз-ът, който тялото развива, е откровение за безкористна преданост към духовния свят, което разкрива истинския характер на аз-а.

Животът на физическото тяло е копнежът, гладът за духа. Ако този глад не е задоволен, физическото тяло е унищожено. Физическо тяло, което се стреми към независимост, се бори срещу собствената си същност. Следователно, може да се говори за бездуховна природа само ако в нея се вижда отпадане от собственото ѝ същество. Ако се приеме, че физическата природа може да бъде само копнеж за духа, тогава целта за разбиране на природата се превръща в „или/или“. Или човек трябва да попита природата: отпаднала ли е от собственото си същество? И какво става с нея чрез това отпадане? Или човек трябва да попита какво е в нея, което в крайна сметка кара дори привидната ѝ бездуховност да изглежда като копнеж за духа? Това обаче води всички въпроси относно природата до едно-единствено заключение: Не е ли бездуховността на неживата природа разкритие на скрит духовен глад?

В икономическия живот хората превъзхождат животните, тъй като трансформират инстинктивно водената от животните икономика в такава, водена от душата.

Животните, с тяхната организация на труда и натрупване на капитал, остават в рамките на естествената детерминация. Хората първоначално издигат организацията на труда до сферата на духовната детерминация. Те не могат да направят това изцяло в естествените рамки на икономиката. Тъй като инстинктите им не действат със същата сила, както при животните, част от икономическия живот изчезва от тяхната съзнателна икономическа организация, точно както ултравиолетовите части на спектъра изчезват от ефекта на светлината. По този начин се вижда как разбирането за това, което е дадено от природата в икономическия живот, не е напълно прозрачно за политическа икономия, изградена върху съзнанието. Организацията на труда принадлежи на светлината на съзнанието, точно както средната част на спектъра принадлежи на светлината. Натрупването на капитал и неговите ефекти обаче се изплъзват на съзнателната мисъл. Това, което възниква икономически в света като ефекти на капитала, излиза от сферата на обикновената, духовно обусловена икономическа мисъл, точно както ултравиолетовата част на спектъра изчезва от светлината. Икономиката надхвърля обикновените научни методи, както спектърът надхвърля светлинния си компонент. Следователно, една цялостна икономическа наука ще изисква търсене на знание, което намира духа в естествените инстинкти и прехода към природните факти в душевно обусловените ефекти на капитала.

Самопознанието дава истинско познание за природата. Истинското познание за природата кулминира в самопознанието. Естествените науки и хуманитарните науки трябва да се поздравят като сестри, ако искат да разберат правилно себе си. И дейността в човешкия живот, от която икономическата сфера е само една част, не може без разбирането на тези две сестри. Човечеството е достигнало състояние на специализация в науката и труда; днес, за негово собствено добро, частите изискват обединение в едно цяло. Хуманитарните науки трябва да разбират духа като творчески, а не като абстрактен, съзерцателен –

Тогава обаче тя вижда сътворената природа в творческия дух; естествената наука трябва да възприеме духовното желание в природата; тогава, като естествено-изследователска дисциплина, тя среща духа. За истинското познание естествената наука е пътят към духа, а духовната наука - отварянето на очите ни към тайните на природата.

НАСТОЯЩОТО ЧОВЕЧЕСТВО И ИСТОРИЯТА

Измина около половин век, откакто Фридрих Ницше публикува своите „Ненавременни размишления“, в които разглежда стойността на историята за живота. За него фундаментален въпрос се е превърнал в това дали силите, които действат в човешката душа и поддържат човечеството чрез съществуване, не са парализирани, когато човек се фокусира твърде силно върху миналото. Човек може да разбере как Ницше е накарал този въпрос да се счита за „ненавременен“, когато се разгледат развитията, които определени възгледи за мястото на човечеството в историческото развитие са претърпели в централноевропейската мисъл през последните времена.

В началото на деветнадесети век хората са говорили за „естествено право“. Вярвало се е, че хората могат да съсредоточат вниманието си върху собствената си същност, своята „природа“ и след това да открият какви „права“ им се полагат в живота. Това „естествено право“ е било наричано още „закон на разума“. Хората са вярвали, че могат да намерят своето място в живота според правните принципи, като черпят необходимите идеи от това, което е присъщо на собственото им същество.

Постепенно вярата в това „право на разума“ се губи. Хората осъзнават как „правата“ са се развивали навично, почти инстинктивно, в човешкото съвместно съществуване. Погледът им се насочва към „историческия“ контекст.

на правния живот. В лицето на тази историческа сила, „законът на разума“, произлизащ от човешките същества, е бил сметен за безсмислен. Установено е, че хората се раждат в това, което инстинктивните сили на развитие са донесли в живота. Смятало се е, че само те могат да бъдат взети предвид при изследване на правата на човека. Ако човек иска да стигне до идеи за правото, трябва да се обърне към историята.

Ницше възприемаше този възглед, с който се сблъскваше през годините на формиране на човешката душа, като посегателство над човешката душа. Той вярваше, че ако човек не се събуди и не черпи волята си от непосредственото си съществуване, той се лишава от жизненоважното си настояще; и вместо това насажда мъртво минало, което парализира волята му. По този начин човекът на настоящето губи себе си.

Разбираемо е, че Ницше е стигнал до подобно виждане. Той се е виждал в епоха, в която човечеството е имало малка увереност в способността си да разбира духовния свят. Следователно творческият потенциал на собствения интелектуален живот се е превърнал в нещо съмнително. Хората са се съмнявали в собствената си способност да създадат каквото и да било и затова са се съсредоточавали върху съзерцанието на вече създаденото. „Историческата школа по право“ е заменила „школата по рационално право“.

човек все още може да изпитва чувства като тези, които Ницше е изразил. Защото човечеството все още обръща поглед назад, когато го питат какво да внесе в настоящия си живот. Хората питат как са били нещата в примитивни условия, когато искат да разберат същността на „закона“, „обичая“ и други подобни. И може да се наблюдава как тази склонност към поглеждане назад потиска непосредствения творчески потенциал на настоящето.

И все пак: здравословното чувство за себе си няма да признае, че подобна ретроспективна перспектива трябва да отслабва хората. Това чувство е, което...

Възгледът, че не е могла да бъде истинска история в „историческата школа“, която е довела до недостатъка, за който говори Ницше, а по-скоро история, която е била разглеждана погрешно.

възникна въпросът : какви са движещите сили в историята на човечеството? Някои твърдяха, че човешките действия водят до реалностите на живота. Те поддържаха тезата, че великите личности са движещите сили в историята. Други вярваха, че човешките действия са резултат от външни обстоятелства. Те твърдяха, че човек трябва да вземе предвид тези обстоятелства в рамките на дадена епоха, за да я разбере исторически. Това доведе до все по-материалистичен поглед върху историята. И така възникна историческият материализъм, който твърди, че истински ефективните сили са тези, които действат в човешката икономика, и че човешките действия трябва да се разбират в светлината на тези сили.

Но как перспективите влияят на живота е точно това, което един от най-новите историци разглежда във връзка с непосредствената съвременна история. *Хайнрих Фридюнг* , в книгата си „Епохата на империализма 1884-1914“ (издателство Neufeld and Henius, Берлин, том 2, 1922 г., страница 356), пише: „Ако някоя школа на мисълта отрича значението на великата личност за събитията, тя ще няма такава фигура точно когато е най-необходима. ... Марксистката доктрина изключва индивидуалната личност от факторите на историческото изчисление; не е чудно, че тук-там изключителни фигури са изчезвали, за да направят път на посредствените и по-нисшите.“ Следователно би се признало, че школите на мисълта могат да се намесват в историческия живот, като го възпрепятстват или насърчават. Но те могат да го правят само чрез личности.

А в личностите идеите действат чрез *живия* дух, присъщ на човешките същества. Но този дух също се губи за историята, ако не може да бъде открит в собственото същество. „Законът на разума“ в началото на деветнадесети (и през осемнадесети) век не е извлечен от живия човешки дух, а от „мисълта“, която, ако е просто интелектуална, не е съзерцавана, представлява само мъртвите аспекти на духа. „Историческият закон“, от друга страна, не предлага нищо на човешките същества за техния духовен опит, защото не прониква до духа в историята, а се придържа към външните исторически откровения на духа.

Ако човечеството открие в себе си живия, творчески дух, то ще го открие и в историята. Знаейки, че вътрешният му живот достига до духовните сфери, то ще търси в тези сфери движещите сили на историческото развитие. То ще стигне до историческите личности; но дори отвъд тях, до преобладаващите духовни сили, които от духовния свят са действали в душите на хората в миналото, както те действат в момента в неговата собствена. То ще разглежда тези личности като изпълнители на намеренията на тези духовни сили. Това не прави хората просто марионетки на духовния свят; то вижда тяхната свободна природа във взаимодействието им с този свят, точно както познава себе си като свободно във връзката си с духовното съществуване. Пред духовно информирания поглед върху историята, „рационалният закон“ и „обичаят, извиращ в момента от човешката душа“, наистина ще бъдат нещо, развито от миналото, но въпреки това и нещо духовно творческо днес. И нито „историческият закон“, нито „историческият обичай“ подкопават настоящата, живата и творческа сила, защото се оказват, че произлизат от един и същ източник; те дават на настоящето правото на собствена воля, защото се разкриват като такава воля. „Правото на разума“, което пренебрегва миналото, се свежда до—

абстрактни форми на мисъл; „историческа юридическа школа“, която отказва да признае „закона на разума“, не черпи от духа, а просто описва външното проявление на духа.

„СВЕТОВНОИСТОРИЧЕСКИ ПЕРСПЕКТИВИ“ НА ШПЕНГЛЕР

След първия том на своя „Упадък на Запада“ *Освалд Шпенглер* публикува втори том. Той го нарича „Световноисторически перспективи“. Човек първоначално се чувства принуден да постави началото и края на тези перспективи едно до друго във възприятието си.

Началото е фокусирано върху природата. „Помислете за цветята вечер, когато в залязващото слънце едно след друго се затварят: нещо зловещо ви прониква тогава, чувство на загадъчен страх пред това сляпо, подобно на сън съществуване, привързано към земята. Тихата гора, неподвижните поляни, този храст и тази лоза не помръдват. Вятърът е този, който си играе с тях. Само малката мушица е свободна; тя все още танцува във вечерната светлина; тя се движи, където си поиска. – Растението не е нещо само по себе си. То е част от пейзажа, в който случайността го е принудила да се вкорени. Здрачът, хладът и затварянето на всички цветове – това не е причина и следствие, не е опасност и решение, а единен естествен процес, който протича редом с, с и вътре в растението. Индивидът не е свободен да чака, да желае или да избира сам.“

В цялата книга човек възприема „световноисторическите перспективи“ като определени от този възглед за спящия растителен живот, към който е поканен в началото. – Защо точно този възглед? Дали това е този, към който съвременният човек е естествено принуден, когато загадките и тревогите на неговата епоха шурмуват душата му? Дали това, което е чрез

Подходяща ли е тази перспектива, която извиква чувство в душата, за да се разбере същността на съвременния културен дизайн по такъв начин, че той да може да бъде оценен?

Четенето приключи и накрая човек се сблъска с пълната трагедия на съвременното човечество. „Страстта към изобретенията вече е очевидна в готическата архитектура – която може да се сравни с преднамерената простота на дорийската архитектура – и в цялата ни музика. Появяват се печатарската машина и далекобойните оръжия. Колумб и Коперник са последвани от телескопа, микроскопа, химичните елементи и накрая огромната сума от технически процеси от ранния бароков период (страница 628). След това обаче, заедно с рационализма, идва изобретяването на *парната машина*, която преобръща всичко и коренно трансформира икономическия пейзаж. Дотогава природата е предоставяла услуги; сега тя е впрегната в ярема като *роб* и работата ѝ се измерва, сякаш за подигравка, в конски сили. ... С милионите и милиарди конски сили населението се увеличава до степен, която никоя друга култура не би сметнала за възможна. Този растеж е *продукт на машината*, която изисква да бъде управлявана и контролирана и за тази цел умножава силата на всеки индивид стократно.“ В името на машината човешкият живот става ценен. ... Цялата цивилизация е навлязла в състояние на активност, което кара земята да трепери. Това, което се разгръща в течение на едва един век, е спектакъл от такъв мащаб, че човешкото същество на бъдеща цивилизация, с различна душа и различни страсти, трябва да бъде победено от чувството, че самата природа е била разтърсена по това време (стр. 629). ... И тези машини стават все по-дехуманизирани по своята форма, все по-аскетични, мистични, езотерични. ... Никога микрокосмосът не се е чувствал по-висш от макрокосмоса. Ето малки същества, които чрез своята интелектуална сила са направили неодоушевеното зависимо от тях (стр. 630).... Но именно с това фаустовският човек се е превърнал в *роб на своето творение*. ... Строителят, занаятчият, дори търговецът внезапно се появяват

незначително в сравнение с трите форми , *които машината е придобила по пътя на своето развитие: предприемач, инженер , фабричен работник* (стр. 631).

Защо човекът, който изглежда е поставен в такава връзка с машината, трябва да оценява това положение с погледа, който първоначално е бил насочен към спящия живот на растението?

Тази перспектива със сигурност не поставяше човечеството сред колелата, манивелите и моторите. По-скоро това беше поглед върху неживата природа. Тъй като човечеството подхождаше към природата със съзерцание, което се стремеше да направи нейните обекти толкова интелектуално прозрачни, колкото математическите, то е напреднало към съвременните технологии. Съвременната мисъл е била обучена от това съзерцание на интелектуално прозрачното. Тази мисъл получава прозрение за себе си, когато схваща разбирането си в сблъсъка на две еластични сфери или в траекторията на снаряд. Както разбира в тези случаи, тя се стреми да разбере и всичко, с което се сблъсква в процесите на физическата или химическата лаборатория. Тя иска да има интелектуално прозрачни процеси пред очите си. Ако някой каже: „Но сблъсъкът на две еластични сфери не е интелектуално прозрачен процес; самата сила на еластичността остава тъмен, непрозрачен процес“, тогава е оправдано да се отговори: „Не това е въпросът.“ Не е нужно да знам естеството на мастилото, с което е написано писмо, ако искам да разбера напълно всичко в писмото, което ме засяга във връзка с моя живот. Човешките същества виждат в неживата природа с пълна прозрачност това, което ги засяга, за да конструират машина от естествения свят. За тази цел те се нуждаят от идеи, които могат да се въздържат от обхващане на повече от това, което неживата природа ни позволява да видим с пълна прозрачност.

Но в човешката душа тези идеи са просто образи . Съзнанието ги разпознава като такива. Самите те съществуват безсилни в съзнанието; те са безразлични към това, което...

Те изобразяват неща като отражения на предмети, стоящи пред огледало. Никое отражение не противоречи на другото; въпреки това заедно те образуват съгласуван образ на сблъсъка. Съвременната мисъл намира своето величие и своята неадекватност в това познание за образите. Ако тя разбира себе си в това величие и тази неадекватност, тогава тя вече се е втурнала стремглаво в собствените си загадки и собствените си тревоги.

Този вид визуално познание притежава прозрачност. Когато човек усети тази прозрачност, той си казва: всяко знание, достойно за това име, трябва да е толкова прозрачно. Но дори и при растенията тази прозрачност липсва, ако човек не търси друга форма на разбиране освен тази, която се търси за образите на неживата природа. Гьоте е усещал това. Затова той се е стремил към различен вид разбиране на растенията. Той е искал образа на архетипното растение, от който може да се разбере отделната растителна форма, точно както отделният физически процес може да се разбере от „закона на природата“.

Точно както може да възприема в неодушевеното, така и човек може да възприема в живото само като разшири способността си за разбиране. Едва чрез възприемането на неодушевеното човечеството за първи път схвана изискванията, които трябва да постави към знанието. Но това възприятие разкрива само това, което е чуждо на собствената човешка природа. Нищо не може да доведе от разбирането на неодушевеното до преживяването на собствената човешка природа, ако човек остане на етапа на това разбиране.

В машината човечеството се е обградило с нещо прозрачно, но и чуждо. То е обвързало живота си с това чуждо. Студена и откъсната от човечеството, машината стои там, триумф на „сигурното“ знание; до нея стои самото човечество, с тъмнина пред себе си, когато погледне навътре с това знание.

И все пак: човечеството е трябвало да култивира в себе си *това* виждане за прозрачните мъртви, ако иска да се *пробуди напълно*. То се нуждае от *визуално познание* за това, което е чуждо на собствената му природа, за да бъде будно. За всичко, което предхожда

Знанието е отчасти определено от тъмнината на собствената човешка природа; то става ясно за душата едва когато човешката душа се превърне в просто огледало, проектиращо само *образи* на чуждото. Преди това, когато хората говореха за знание, те притежаваха в съдържанието на душата си импулсите, съдържанието на собствената си природа, което като такова не може да бъде ясно. Техните идеи бяха пропити от същество; но те не бяха ясни. – Образите *на* неодушевеното същество са ясни. Сега обаче хората имат в тези образи *не само* откровението на неодушевеното, но и вътрешни преживявания. *Образите*, по своята природа, не могат да доведат до нищо. Те са безсилни. Ако хората преживяват своите морални импулси в сферата на образа по начина, по който са ги култивирали в неживата природа, тогава те се издигат до свобода. Защото образите не могат да определят волята като импулсите, страстите или инстинктите. Само епохата, която е развила математически подобно образно мислене от мъртвите, може да доведе човечеството до свобода.

Студената технология отпечатва върху човешката мисъл форма , която води до свобода. Между лостовете, колелата и моторите живее само мъртъв дух; но в това царство на мъртвите *се пробужда свободната човешка душа* . Тя трябва да събуди духа в себе си, който преди това само е мечтал, горе-долу, когато все още е оживявал природата. От съня се ражда съзнателна мисъл сред студенината на машината.

Бдителният поглед, който може да бъде насочен към машината, отново става мечтателен, когато, както при съзерцанието на Шпенглер, се върне към растението. Защото това съзерцание, за разлика от това на Гьоте, не стига до прозрачността на наблюдението на растенията, а по-скоро се оттегля в сумрака, в който животът се появява, когато се разглежда като неодушевени неща в предтехнологичната епоха.

Перспективата, която човек е насърчаван да възприеме в началото на анализа на Шпенглер, обаче прави технологията да изглежда демонична. Но само защото се фокусира върху присъщите ѝ аспекти -

Яснотата, която ни е била отнета, е отречена. Чрез това отричане човекът се отдръпва от собствената си будност . Вместо да изтръгне силата от яснотата, за да запали свободния човешки дух в машината, съзерцанието на растението предизвиква страх, който казва: „Тези колела, ролки и лостове вече не говорят. Всичко, което е решаващо, се отдръпва навътре. Машината е била възприемана като дяволска и с право“ (стр. 630). – Но изглежда необходимо да се прогони дяволът от машината. Допустимо ли е, ако човек желае, да оформя началото и края на мисълта по този начин и да поставя „световни перспективи“ между тях, както прави Шпенглер? (Опит да се отговори на този въпрос ще бъде направен в продължението на тази статия.)

Бягството от мисленето

Продължение

на статията за „Световните исторически перспективи“ на Шпенглер

Шпенглер говори за спящия живот на растенията с изрази като тези: „Растението води съществуване без да се събужда. В съня всички същества се превръщат в растения: напрежението с околната среда угасва, ритъмът на живота продължава. Растението знае само връзката с това кога и защо. Изтласкването на първите зелени издънки от зимната земя, набъбването на пъпките, цялата сила на цъфтежа, аромата, светлината, зреенето: всичко това е желание за изпълнение на съдбата и постоянен копнеж за въпроса кога“ (страница 9).

За разлика от това, съществува будното състояние на животните и хората. Будността развива вътрешен живот. Но той е отделен от космическото съществуване. Изглежда сякаш никоя от подтикващите , движещи сили на космоса , които се превръщат в съдба в растителния живот, не продължава да властва в преживяванията на будния живот. Усещането за това откъсване е изразено във възгледа на Шпенглер.

Растителният аспект продължава да доминира в човешката природа. Той действа в подсъзнателни дейности, които се появяват като резултат от мистериозните сили на „кръвта“. От „кръвта“ възниква това, което живее в човечеството като съдба. За разлика от това, това, което будното съзнание развива, е като допълнение към истинското съществуване. Шпенглер намира ясно дефинирани думи, за да характеризира незначителността на будното съзнание спрямо истински творческите, растителни сили в човешката природа: ... „Мисленето ... винаги погрешно и твърде високо ще се поставя в живота, защото не забелязва или не признава други начини на разбиране наред с него и по този начин се отказва от непредубеден преглед. Всъщност всички професионални мислители – и те са почти единствените, които говорят тук във всички култури – са смятали студеното, абстрактно размишление за самоочевидната дейност, чрез която човек стига до най-дълбоките неща“ (стр. 14). Това не е точно дълбоко прозрение, а по-скоро лесно постижимо, което Шпенглер изразява с думите: „Но ако човекът е мислещо същество, той въпреки това е далеч от това да бъде същество, чието съществуване *се състои в мислене* –“ (стр. 14). Това е толкова вярно, колкото „че две по две е четири“. Но важното за една истина е как човек може да я постави в контекста на живота. И Шпенглер *дори не поставя мисленето в живота*; той го поставя *редом с живота*. Той прави това, защото иска да го схване само в абстрактната форма, в която то играе ролята си в съвременните научни изследвания. Там то е абстрактно мислене. В тази форма то е размисъл върху живота, а не самата жизнена сила. *В противовес на това* мислене може да се каже: това, което е формиращо съществуването в човека, извира от неговото спящо, растително състояние; то не е резултат от будна абстракция. Тук важи следното: „Реалният живот, историята, познава *само* факти. Жизненият опит и познанието за човешката природа са насочени само към факти.“ Активният човек, деятелят, волевото същество

Борещият се индивид, който ежедневно трябва да се противопоставя на силата на фактите и да ги подчинява или да им се подчинява, гледа отвисоко на обикновените истини като на нещо незначително“ (страница 15).

Но *това* абстрактно мислене е просто фаза от развитието в живота на човечеството. То е предшествано от образно мислене, свързано с нещата и пулсиращо в човешките действия. В съзнателния човешки живот *това мислене* изглежда подобно на съновидения, но е създателят на всички ранни етапи на културите. И когато някой каже, че това, което се появява в такива култури като човешки действия, не е резултат от мисълта, а от „кръвта“, той изоставя всякакво прозрение за движещите импулси на историята, за да се потопи в мрачното царство на материалистичния мистицизъм. Защото всеки мистицизъм, който извежда превръщането на историческите факти в това или онова психическо или духовно качество, е ясен в сравнение с мистицизма на „кръвта“.

Прибъгвайки до подобен мистицизъм, човек се лишава от възможността правилно да оцени периода, в който човешкото развитие е преминало от по-ранни, фигуративни форми на мислене към неговата абстрактна природа. Тази абстракция сама по себе си не е движеща сила за действие. Но макар че е оформила научните изследвания, действията на цивилизованото човечество са били подвластни на последиците от по-стари импулси, произтичащи от фигуративното мислене. Това е важната характеристика на западната култура през последните векове: че абстрактната мисъл напредва, докато действието остава под влиянието на предходните импулси. Тези импулси могат да приемат по-сложни форми, но не водят до нищо фундаментално ново. Съвременното човечество пътува по железопътни линии, в които се реализират абстрактни идеи; но го прави от същото волево съдържание, което вече е действало в транспорта без железопътни линии.

Но това абстрактно мислене е само преходен етап в способността за мислене. Всеки, който го е преживял в пълната му чистота, който е погълнал неговата студенина и безсилие, но също и неговата прозрачност, с пълно човешко ангажиране, не може да остане заседнал в него. Това е мъртва форма на мислене; но тя може да бъде събудена за живот. Тя е загубила яркостта, която е притежавала като преживяване в сънища; но може да я възвърне в светлината на по-интензивно съзнание. От съноподобни образи през напълно съзнателна абстракция до също толкова напълно съзнателно въображение: това е пътят на развитие на човешката мисъл. Изкачването до това съзнателно въображение стои пред западното човечество като бъдеща задача. Гьоте е поставил началото на това, като е поискал идеалния образ на архетипното растение за разбиране на растителната форма. А това въображаемо мислене от своя страна може да породим импулси за действие.

Всеки, който отказва да признае това и настоява да остане на нивото на абстрактното мислене, неизбежно стига до заключението, че мисленето е безплодно допълнение към *живота*. Абстрактното мислене свежда знаещия индивид до обикновен зрител на живота. Тази зрителска перспектива е това, което характеризира подхода на Шпенглер. Шпенглер, като съвременен индивид, е възприел абстрактното мислене. Той е значима фигура. Той може да усети как този вид мислене го поставя извън живота. И все пак, преди всичко, той се интересува от живота. И в него възниква въпросът: какво може да направи човечеството с *този вид* мислене в живота? Това обаче сочи към цялата трагедия на съществуването на съвременното човечество. Съвременното човечество е достигнало етапа на абстрактното мислене; *но то не знае нищо как да го приложи към живота*. Книгата на Шпенглер артикулира това, което е вярно за мнозина, но остава незабелязано от тях. Цивилизованото човечество е напълно будно в мисленето си; но то стои объркано в самата си будност.

„Падането на...“ на Шпенглер е книга на недоумение.

на Запада .“ Авторът му има право да говори за този „упадък“. Защото силите на упадъка, на които другите пасивно се поддават, действат в него. Той ги разбира и отказва да постигне *силивте* на възхода, които могат да бъдат постигнати чрез будния живот. Следователно, той вижда само упадъка и очаква неговото продължение от последиците в мистичния мрак на „кръвта“.

обезпокоителен . Усвършенствано интелектуално състояние на духа, обезумяло от собствените си ограничения, се подхожда към събитията от историческия живот на човечеството, само за да бъде неизменно обзето от тези факти. Агностицизмът на съвремието се приема толкова сериозно, че не е просто формулиран теоретично, а е издигнат до метод на изследване. Отделните култури са изобразени по такъв начин, че всяка от тях представя образ на индивида, който го кара да бяга от собственото си будно съзнание. Но това бягство не е към плодородни поетични мечти, които се потапят в съществуване, превръщайки студената мисъл в дух; по-скоро това е бягство към изкуствено потисничество, блестяща абстрактна мисъл, която се страхува от себе си и желае да се удави в мечти.

(Какво става със „световната история“ чрез подобно разглеждане ще бъде показано в по-нататъшно продължение на тази статия.)

Физиогномическият исторически поглед на Шпенглер

Казаното тук за книгата на Шпенглер трябва да е особено поразително за онези, които виждат в нея изключителен представителен израз на съвременното състояние на духа в западното човечество. Шпенглер довежда до логичен завършек това, което други само половината или една четвърт са преживели психологически. *Това мислене не може да схване* духовните сили на развитието, които действат в човечеството от самото му начало на Земята до бъдещето, което можем *само* да си представим. Тези сили се изразяват в отделните култури, така че всяка култура преминава през детство, съзряване, упадък и накрая се поддава на смърт. Но във всяка култура се образува семе, което пониква в следващата, за да преведе човечеството през необходим етап на развитие. Разбира се, грешат онези, които предпочитат абстрактното мислене, онези, които виждат в това развитие *само* прогресия към все по-високи нива. Някои по-късни развития изглеждат, в сравнение с обоснованите оценки, като регресия. Но тези регресии са *необходими*, защото водят човечеството през преживявания, които трябва да бъдат изтърпени.

Идеята на Хегел, че историята разкрива прогреса на човечеството в съзнанието за свобода, със сигурност е абстрактна. Но тя представлява поне съществен опит да се намери нишка, преминаваща през историческото ставане. Ако човек иска да придаде на абстрактната идея съдържание, което прониква в многообразието на човешките събития, тогава е необходима *духовна интуиция*. Интелектуалистичното мислене е недостатъчно за това.

Ако този начин на мислене остане честен, той *трябва да се ограничи* до характеризиране на физиономиите на културите. Той не може да прозре през физиономиите до душите на културите. Но именно в това, което се разкрива единствено зад физиономията, се крие семето, което се разпространява от една култура в друга.

Перспективата на Шпенглер е брутално честна в това отношение. Тя се ограничава до културните физиономии. „Истините съществуват за ума; фактите съществуват само във връзка с живота. Историческото съзерцание, по моя терминология *физиогномичен такт*: това е решението на *кръвта*, познанието за човешката природа, разширено до миналото и бъдещето, вроденото око за хора и ситуации, за това, което е било събитийно, което е било необходимо, което е *трябвало да бъде*, а не просто научна критика и познание за данни. Научният опит идва при всеки истински историк едновременно с или след това“ (стр. 56). Така *трябва* да говори човек, който е напълно погълнат от интелектуална мисъл и честно се изправя пред историческото ставане. Такъв човек не може да се задълбочи в силите на историята; но ако острият интелект ръководи физиогномичния такт, той ще може да предостави брилянтни характеристики на отделните култури.

От такъв блестящ характер е главата, която Шпенглер поставя в центъра на своите „Световно-исторически перспективи“: „Проблеми на арабската култура“. Същността на светогледите, изникнали от утробата на ориенталския живот векове преди появата на християнството, е представена тук по завладяващо проницателен и знаещ начин. Концепцията за „магическия“ светоглед е рязко очертана. Вижда се как един древен свят, който поставя човечеството като локално ограничено същество сред членовете на племето, така че то се чувства член на това племе, е заменен от по-късен, който води хората в общности, в които те са обединени от съзнанието за дух, превъзхождащ земния. Богът, който може да бъде заченат само на конкретното място, където живее племето, става бог, който, независимо от местоположението, живее в душите на онези, които могат да изповядват вярата си в него. Не могат да се правят опити за обръщане към местния бог на племето. Друго племе се покланя на бога, който е на друго място.

Това се разкрива и в други култове. Би било безсмислено да се опитваме да пренесем това, което характеризира едно място, на друго. За местните божества не се развиват мисии. Те възникват само когато душата се издигне до „висшия“ бог, чиято духовна сила се влива в душата. Целта е да се спечелят колкото се може повече души за този приток.

Така човечеството навлиза в етапа на магическите религии. Човешките същества на Земята се чувстват като съд на единния световен дух, за който се казва, че живее във всички души. Човешкото его все още не е независимо. То е съд на световното същество. Това същество мисли в човечеството и действа чрез човечеството. Това е характерната черта на магическото религиозно преживяване.

В Западна Азия това чувство се появява, прегърнато от различни народи. Според Шпенглер, Исус го възплъщава напълно. Западното християнство възниква от това магическо чувство, което се влива в гръцкия и римския свят и приема техните форми. Така това, което по същество е ориенталска магия, живее във външните форми, развили се в гръцката и римската култура от култови практики, които сами по себе си не са били магически ориентирани. На страница 227 от книгата си Шпенглер изразява абстрактната идея, чрез която се опитва да разбере това: „Кристалите на минерала са затворени в слой от скала. Образуват се пукнатини и цепнатини; водата просмуква надолу и постепенно отмива кристалите, така че остава само кухата им форма. По-късно се случват вулканични събития, които разцепват планината; светещи маси набъбват, втвърдяват се и също кристализират. Но те не са свободни да го направят в собствената си форма; те трябва да запълнят съществуващите и по този начин се създават фалшиви форми, кристали, чиято вътрешна структура противоречи на външната структура, вид скала, приличаща на чужда. Минералозите наричат това псевдоморфизъм. Аз наричам случаите, в които чужда древна култура толкова мощно е насложила съществуващата скала, „исторически псевдоморфи“.

Ситуацията е такава, че млада жена, която е тук у дома, не може да си поеме дъх и не само не успява да развие чисти, оригинални форми на изразяване, но и не успява да развие напълно самосъзнанието си...»

Така, в западното християнство от първите векове, магическият арабизъм е оцелял като псевдоморфоза. Той е приел формите на гръцкия и римския свят. „В действителност, Августин е последният велик мислител на ранната арабска схоластика и нищо по-малко от западен ум. Той не само е бил манихей за известно време, но е останал такъв в много съществени аспекти дори като християнин; най-близките му роднини се намират сред персийските богослови от Авеста Млада с техните доктрини за съкровището на благодатта на светците и абсолютната вина“ (стр. 293^).

Ето как човек вижда въпроса, когато разгледа физиономията на арабизма и проникателно я проследи до личностите, в които тя все още може да се наблюдава. Но душата *не* се вижда в това, душа, която не просто се влива в чужда среда като псевдоморфоза, но и *преживява тази среда, разкривайки се като семе*, което се заражда в нови форми. Абстрактният, минерален образ е недостатъчен. Душата на една култура е жива и възприема обкръжението си. От това възприятие тя разгръща не псевдоморфоза, а трансформиран импулс. Характерно за Августин *не е* неговият манихейство, не афинитетът му с персийските богослови, а елементарната му саморефлексия, която се интегрира в християнския романизъм и *по този начин* оформя концепция за благодат и вина, която е изкривена, ако се посочи само физиономичното сходство с ориенталските възгледи. Във физиономията на Августин трансформираният Ориент не живее в остаряла форма; по-скоро тази физиономия е като тази на сина, който носи чертите на бащата, но има своя собствена душа. (Заклучителните бележки върху книгата на Шпенглер ще се появят в следващия брой на това седмично списание.)

ИСТОРИЯТА НА ШПЕНГЛЕР ОТ СТРАНАТА НА УМА

*Заключение на статията върху „Световните исторически
перспективи¹“ на Шпенглер*

Особено брилянтна е „световноисторическата перспектива“ на Шпенглер върху „държавата“. Той иска да я схване в нейната реалност. Но не успява да оцени правилно несъзнателните, инстинктивни връзки на човечеството, от които първоначално се развива държавният живот. Защото е напълно извън неговия начин на възприятие да търси истински духовни сили в несъзнаваното, което в примитивните държави структурира човешките същества един срещу друг. Той намира връзките, причинени от кръвта. Но не вижда как духът действа в кръвта, как намира своя израз в инстинктите.

Тъй като духът става все по-съзнателен за човечеството, той се явява и на съзнанието във все по-абстрактна форма. Той се превръща в това, което Шпенглер го характеризира: просто истина, неефективното съдържание на душата на *съзерцателния* човек; нищо за активния индивид, който живее в *реалността*.

И така, във възникването на човешките общности, погледът на Шпенглер открива активното благородство, което е изцяло погълнато от света на фактите и живее в потока на историята, правейки история, и съзерцателното свещенство, което живее само в истини и всъщност прекарва съществуването си извън историята.

Шпенглер погрешно преценява свещеничеството, което в древните култури вдъхновява действащите и продължава да ги съветва и ръководи. При такава преценка той би трябвало да признае как действащите са просто агенти на това, което духовните същества, ръководещи действието, задействат.

Перспективата на Шпенглер стига до истинска историческа оценка само *при* условие, че импулсивните по същество действия на интелектуалците престават и външните аспекти на историческия живот стават по-видими.

Въпреки това , *на тях им се струва* , че носителите на потока от факти не се интересуват от вдъхновението на интелектуалците. Защото дори там то е просто илюзия. Чрез хиляди канали импулсите на „гадаещите“ се вливат в действие. Сякаш Шпенглер е напълно сляп за тези канали. Защото само по този начин той може да остане фиксиран върху „кръвта“. Само по този начин той може да стигне до гледната точка, която изразява (стр. 414): „И наистина, благородството е *истинското съсловие*, олицетворение на кръв и раса, поток от съществуване в най-съвършената му форма, която можем да си представим.“

Ако обаче човек възприеме отправната точка на перспективата на Шпенглер, за да види какво може да се види от тази гледна точка, ще открие, че неговото изображение е брилянтно. То подчертава частични истини, които изглеждат с особено остри контури от тази перспектива. Шпенглер намира най-проницателната илюстрация, която можем да си представим, за това как свещеничеството преминава от сферата на духовните импулси към ефикасност, произтичаща от силите на кръвта. „Историята на папството до осемнадесети век е историята на няколко благороднически семейства, които са се стремели към тиарата, за да установят княжеско семейно имение. Но това важи и за византийските сановници и английските министър-председатели, както показва семейната история на Сесил, и дори за много водачи на големи революции“ (страница 415).

За Шпенглер „историята“ е това, което извира от кръвта на управляващите класи. В „държавата“ това течение просто се задържа, така да се каже. Реалността на прогресивните факти, произтичащи от съсловията, е кристализирана в илюзия в рамките на държавата, която се стреми да улови, в пространство на намалена реалност, това, което непрекъснато се създава във времето от съсловията в тяхното непрекъснато превръщане. За Шпенглер историята е това, което се разгръща от взаимодействието и конфликта на кръвните сили между съсловията. „И от това следва, че истинската история *не е* „културна история“ в антиполитическия смисъл, както се разбира сред философите

И...

„Документални филми за всяка зараждаща се цивилизация и по този начин ставащи отново популярни днес, но точно обратното, расова история, военна история, дипломатическа история, съдбата на потоците от съществуване под формата на мъж и жена, пол, народ, класа, държава, които се защитават и се стремят да се надвият един друг в приливите и отливите на велики събития“ (стр. 419). - Шпенглер със сигурност е десет пъти прав, когато характеризира по този начин културно-историческите гледни точки, които извличат факти от това, което хората мислят, факти, които в края на краищата са само икономически, художествен, научен израз на това, което съставлява „класите“ помежду си. Но той просто не вижда как, отчасти несъзнателно, отчасти съзнателно – чрез хората – се разкрива активният дух в кръвта. И *този дух не е* същият като това, което Шпенглер има предвид, когато казва – съвсем правилно по свой начин – „Културата е душевност, която намира израз в символични форми, но тези форми са живи и в състояние на развитие...“ (стр. 408 и сл.). Защото *действеният* дух е същият дух, който като истина се схваща не чрез абстрактна мисъл, а чрез жива мисъл, вплетена в самия този дух, като основа *на всяко* човешко действие.

И така, за Шпенглер, само това, което се намира в сферата на онези култури, които са израз на оформянето на действието, извиращо от кръвта на съсловията и класите, се проявява като „история“.

Следователно, Шпенглер не може да открие най-дълбоките импулси на настоящето. И точно това е важно за него. Той иска да изследва миналото на отделните култури, за да стигне до перспектива за бъдещето. Но съвременното човечество, в рамките на всички разглеждани култури и цивилизации, се намира на етап, в който човечеството, като „човешки същества“, се откъсва от историческите контексти, в чието раждане, съзряване и стареене Шпенглер вижда „история“. Това човешко същество е в процес на развитие, отвътре, на своето индивидуално същество, това, което...

Съсловията и класите преди това са се развивали *в него* . Този световноисторически момент, който съществува въпреки целия упадък на културите и около който упадат именно онези култури, които единствен Шпенглер иска да признае като такива, трябва да бъде прегърнат в жива, активна и водена от духа воля. (В моята „Философия на свободата“ се опитам да уловя човечеството като същество на волята, поддържано от морални интуиции на мисълта, в рамките на този световноисторически момент.) Но за Шпенглер вече няма импулс за действие за човечеството, след като то се освободи от старите асоциации. Концептуализацията на Шпенглер става остра и проникателна, когато той характеризира това решение от своя гледна точка. „Благородството на всички ранни времена е било *съсловие* в първоначалния смисъл, vyplътена история, раса в най-висшата ѝ потентност“ (стр. 444). „Буржоазията има граници; тя принадлежи на културата; Тя обхваща, в най-добрия смисъл, всички, които ѝ принадлежат, а именно под името народ, *populus, demos*, където благородството и свещеничеството, парите и интелектът, занаятите и наемният труд са класифицирани в нея като отделни компоненти. Цивилизацията се сблъсква с тази концепция и я разрушава с концепцията за четвъртото съсловие, *масите*, която фундаментално отхвърля културата с нейните установени форми. ... Така четвъртото съсловие се превръща в израз на историята, която се слива с аисторическо нищо. Масите са крайт, радикалното нищо (стр. 444 и сл.).“

Но *в това* нищо, световно-историческият момент на настоящето ще трябва да търси историческо „всичко“, не в четвъртото съсловие, нито в което и да е друго, а в „човека“ (от всички съсловия), който сега трябва да намери истинската сила на свободата от най-дълбокия извор на своето същество. Но не може да се проправи пътят към *тази* свобода, като се характеризира единствено от гледна точка на кръвните роднини, в историческия поглед на Шпенглер, по следния начин: „Именно генеративният ентузиазъм на градския жител, от X век насам в древността (и едновременно в други култури), е дал началото на все нови поколения деца.“

магията на един нов живот го завладява, с което за първи път в човешката история се появява идеята за *свобода* Градът е израз на *тази* свобода; градският дух е освободеното разбиране и всичко, което се появява в по-късни времена под името свобода под формата на интелектуални, социални и национални движения, проследява своя произход до този първичен *факт на това да бъдеш свободен от принуда* “ (страница 439).

Колкото и вярно да изглежда това от гледна точка на Шпенглер, то е също толкова невярно от по-отдалечена гледна точка. Защото вътрешното пробуждане на най-дълбоките душевни сили на човечеството, което намира израз в импулса за свобода, е *историческа* движеща сила, основала градовете, за да изпита свободата във външна реалност.

Само онези, които могат да видят *този двигател, ще могат да видят в настоящето началото* на историческа фаза, която извлича *историята от самото ядро на човечеството* , която се свързва като прогрес с епохите, които са тласнали историята в човечеството. Тези, които не могат да видят това, ще видят, подобно на Шпенглер, край, който се превръща в израз на това, което този изключителен представител на съвременната мисъл е открил в предходните култури. „С оформената държава, високата история също е заспала. Човекът отново се превръща в растение, прилепнало към почвата, скучно и издръжлив“ (стр. 546). „Дори ако владетелите на бъдещето, сега, когато великата политическа форма на културата безвъзвратно се е разпаднала, могат да управляват света като частна собственост, тази безформена и безгранична власт въпреки това съдържа *задача*: неуморната грижа за този свят, която е антитеза на всички интереси в ерата на паричното управление и която изисква високо чувство за чест и дълг.“ Но именно поради тази причина сега се разгаря финалната битка между демокрацията и цезаризма, между водещите сили на диктаторската парична икономика и *чисто политическата* воля за ред на цезарите“ (страница 583). „Възходът на цезаризма нарушава

„Диктатура на парите и нейното политическо оръжие, демокрацията“ (страница 634). „Но за нас, които съдбата ни е поставила в тази култура и този момент на нейното формиране, в който парите празнуват последните си победи, а наследството им, цезаризмът, наближава тихо и неумолимо, посоката на това, което искаме и което трябва да направим, е дадена в рамките на тясно определен кръг...“ (страница 635).

Можем да кажем само това: нека човечеството, както настояще, така и в непосредствено бъдеще, да намери силата на духа, така че *тази* посока на желание и нужда да не се превърне в история, родена от свободната воля. Нека дойде време, когато духовният мироглед няма да казва, както прави Шпенглер: „И задача, която необходимостта от историята е поставила, С/в/решена, със или против индивида“ (стр. 635); а по-скоро: Ще дойде времето, когато историческата необходимост ще стане това, което индивидът е способен свободно да оформи от своя опит за света. Шпенглер е личност с голям интелект, но в която духът вижда своята мисия като отдалечаване на духовното съществуване от реалността на природата и историята.

ПРИВИДНИ И РЕАЛНИ ПЕРСПЕКТИВИ НА КУЛТУРАТА

Читателите на „История на изследването на живота на Исус“ (von Reimarus zu Wrede, 1906) на *Алберт Швайцер* и други произведения от същия автор трябва да го смятат за много остър мислител. Някой, който се стреми да проникне с мислите си в сфери на духовния живот, които много други смятат за недостъпни за разума и постижими само чрез емоционален, мистичен или религиозен опит. Затова човек се обръща с интерес към наскоро публикуваната първа част на „Философия на културата“ на Алберт Швайцер, озаглавена „Упадъкът и възстановяването на културата“ (Paul Haupt, Akademische Buchhandlung Bern, 1923).

Още от първите страници човек се натъква на изобразяване *на* чувства, които резонират с признаците на упадък в съвременната „култура“. Липсата на начин на мислене, който да схваща духовността на света, се усеща дълбоко и се характеризира с пронизителна острота. Думите на критиката падат като остри като бръснач ножове върху цялостното лице на съвременния живот.

Първото изречение гласи: „Живеем в разгара на културен упадък.“ Това задава тона. И от продължението му чуваме: „Отдалечихме се от културата, защото сред нас нямаше размисъл върху нея.“ ... „*По този начин* прекрачихме прага на века с непоклатими заблуди за себе си.“ ... „Сега е очевидно за всички, че самоунищожението на културата е в ход.“ ... „Просвещението и рационализмът бяха установили етични идеали на разума относно развитието на индивида в истинско човечество, относно неговото положение в обществото и относно неговите материални и интелектуални задачи...“ ... „Но около средата на деветнадесети век това обвързване на етичните идеали на разума с реалността започва да намалява. През следващите десетилетия то постепенно стига до застой. Абдикацията на културата се случва без бой и звук...“

Швайцер вярва, че вижда причината за това. В по-ранните светогледи етичните идеали на разума са се намирали в същите източници като мислите за природата. Тези светогледи са виждали духовен свят зад природата. И от този духовен свят са произлизали движещите сили във фактите на природата; по същия начин етичните идеали на разума са се вливали от този свят в човешката душа. Съществувал е „цялостен светоглед“. Такъв днес не съществува. Идеите на новия поглед върху природата могат да говорят само за сили в природните явления, но не и за етичните цели на човешката душа.

Швайцер вижда в тази ситуация само безсилна философия, която е виновна за упадъка.

„Това, че мисълта не успя да установи мироглед с оптимистично-етичен характер и да обоснове идеалите, които съставляват културата, в рамките на такъв мироглед, не беше вина на философията, а факт, възникнал в развитието на мисълта. Но философията стана виновна за този факт в нашия свят, като отказа да го признае и остана в илюзията, че наистина насърчава културния прогрес.“ ... „Философията философства толкова малко за културата, че дори не забеляза как самата тя, а заедно с нея и времето, стават все по-лишени от култура. В часа на опасност пазител, който трябваше да ни държи будни, спеше. Така се случи, че не се справихме с нашата култура.“

Швайцер остро посочва, че институциите във външния свят, на които разчита единствено съвременното човечество, не могат да спрат упадъка на културата. Той е категоричен, че целият материален живот, ако иска да се развие в култура, трябва да произлиза от независимите творения на интелектуалния живот. Той установява, че съвременните хора, тъй като са се изгубили в материалните аспекти на външния свят, са станали *несвободни, нефокусирани* в мисленето си, *непълни* в развитието на пълната си човечност и *лишени от човечност* в етичното си поведение. *Институциите* на живота му се струват *свърхорганизирани*, защото инициативата на индивида е възпрепятствана от интеграцията му в организации, които навсякъде се стремят да подчинят индивида на абстрактно, безлично универсално.

упадъка на доверието в творческата сила на мислещия ум по различни начини. „Преди всеки учен е бил и мислител, който е имал значение в общия интелектуален живот на своето поколение. Нашето време е достигнало точката, в която можем да правим разлика между наука и мисъл. Ето защо все още имаме свобода на науката, но почти нямаме истински мислеща наука.“ В душите на мислителите, твърди Швайцер,

Тези импулси възникват и влияят на всички материални културни процеси. „Кант и Хегел са управлявали милиони, които никога не са чели нито ред от техните произведения и дори не са знаели, че им се подчиняват.“ ... „Това, че Римската империя, въпреки многото си изключителни владетели, в крайна сметка е загинала, се дължи на факта, че античната философия не е успяла да създаде мироглед с идеи, които да са запазили империята.“ ... „За обществото като цяло, както и за отделния човек, животът без мироглед е патологично нарушение на висшето чувство за ориентация.“

трябва да структурирам останалата част от тези забележки по такъв начин, че да рискувам да бъда сметнат от мнозина за самонадеян глупак. Но предвид моите убеждения относно въпросите, които Алберт Швайцер обсъжда, просто няма друг начин.

Да предположим, че някой иска да построи къща и го питате: каква трябва да бъде тя? Той отговаря: здрава, устойчива на атмосферни влияния, красива и удобна за живеене. Този отговор не ни отвежда много далеч. Ще ни трябват конкретен план и добре обосновани форми. Алберт Швайцер вижда през разпадането на „съвременната култура“. Той се пита: как трябва да изглежда изграждането на нова? Той отговаря: „Голямата задача на ума е да създаде мироглед.“ „Следователно бъдещето на културата зависи от това дали е възможно мисълта да стигне до мироглед, който притежава оптимизъм – тоест утвърждаване на света и живота – и етика по-сигурно и фундаментално от тези от миналото.“ Е, този отговор също не ни отвежда много далеч. Антропософията възприема негативните аспекти на „съвременната култура“ подобно на Швайцер. Тя може да изразява това по-малко бурно и по-малко насилствено; но тя отговаря на това, което наблюдава, с духовно прозрение, което трансформира човешката мисъл от оправданите изисквания на естествения мироглед към вкореняване в живия дух.

Този интелектуален свят продължава . В този интелектуален свят етичните идеали отново имат мощно въздействие, точно както природните сили имат мощно въздействие в областта на природата.

Швайцер вярва, че съвременната мисъл се отдръпва от проникването в духовната сфера и оставя това поле на безмисления мистицизъм. „Но защо“, казва той, „да приемаме, че пътят на мисълта свършва преди мистицизма?“ Той иска начин на мислене, толкова жизнен, че да може да проникне в областите, които мнозина приписват на мистицизма. Е, Антропософията живее изцяло в такъв начин на мислене и в такава връзка с мистицизма. Швайцер отбелязва: „Колко би се спечелило за сегашното състояние на нещата, ако всички ние прекарвахме само три минути всяка вечер, взирайки се замислено нагоре към безкрайните светове на звездното небе и, когато присъствахме на погребение, се отдадохме на загадката на смъртта и живота...“ Вижте как Антропософията се отнася към *това* .

Швайцер характеризира всичко това като някой, който казва: Искam къща, която е здрава, устойчива на атмосферни влияния, красива и удобна за живеене. *Антропософията* не иска да остане в тези абстракции, а по-скоро да проектира конкретния строителен план.

II

ПРИНОСИ ЗА ВЪЗРОЖДАВАНЕТО НА ИЗБУХНАЛИЯ ПСИХИЧЕСКИ ЖИВОТ ГЪОТЕИЗСЛЕДВАНИЯ

ЗНАНИЕТО НА РАЗБУХНАТИЯ УМ

Всеки, който се задълбочи в централноевропейската литература от средата на деветнадесети век, може да направи забележително откритие. Това обаче ще се случи само ако не се разчита единствено на това, което е останало популярно в следващите периоди и което е често препечатвано и четено днес. Защото съществува нещо като слой от централноевропейски перспективи, заровени под повърхността от преобладаващия интелектуален климат на по-късни времена, които по тон, отношение и интерес в определени интелектуални кръгове сега изглеждат доста чужди.

Четейки произведения на това забравено поколение, човек може да си представи образи на личности с начин на мислене, доста чужд на днешния. Аз, между другото, имах щастието да участвам в оживен интелектуален диалог със стария си учител и приятел *Карл Юлиус Шрьоер* през 1880-те години. Неговият характер е изцяло вкоренен в живота от средата на 19-ти век. От тази личност се излъчваше идеалистичен чар. Когато Карл Юлиус Шрьоер говореше за Гьоте, нещо от тази забравена епоха сякаш се завръщаше.

Имам жив образ в съзнанието си на разговор с Карл Юлиус Шрьоер. Посетих го няколко часа след като австрийският престолонаследник загина в трагедията на Майерлинг. Карл Юлиус Шрьоер стоеше замръзнал пред това, което можеше да се случи във време, което според него е станало толкова различно от неговото собствено. Очите му гледаха сякаш от друг свят и той каза: „Сякаш ерата на Нерон се възражда.“

Шрьоер обаче също отдаваше разликата си от по-младото поколение на лични предразположения. Веднъж ми каза – макар и без с това да се обявява за последовател на френологията – че един френолог го е прегледал преди много време и е забелязал една особеност у него.

намерено в главата му, където е произнесъл думата „Теософия“. (Оставям съдържанието на тази забележка на онези, които биха могли да стигнат до заключението, че моят антропософски възглед е възраждане, обяснимо за психоаналитика, на „провинция“ на моята психика, която е била култивирана през 1880-те години от Карл Юлиус Шрьоер.)

В „заровения слой“ живееше разбирането за *обективни* идеи. Вярвало се е, че такива обективни идеи управляват индивидуалния човешки живот и живота на народите. Въпреки това, с известна интелектуална меланхолия, чувството за този обективен идеализъм се наблюдаваше и как избледнява в европейската цивилизация. Така хората възприемаха себе си като принадлежащи към духовен свят; те се придържаха към него. Външният свят се възприемаше като вид отражение на духовна сила. Чрез потапяне в този поранен период може да се видят личности, които от своята духовна перспектива описват бедствията на следващите времена, сякаш в забележително духовно видение.

Една такава фигура е *Ернст фон Лазаулкс*, който е живял и работил в Мюнхен около средата на деветнадесети век. Прочетете книгата му: „Нов опит за стара философия на историята, основана на истината на фактите“ (Мюнхен 1856 г.). Тази книга е изцяло пропита от духовна перспектива. Сетивната и историческата реалност навсякъде се оценява от гледна точка на духовното познание. Възходът и падението на народите са осветени от светлината, получена от духовното разбиране. И прочетете какво пише Лазаулкс за бъдещето въз основа на оценката *си* за настоящето. „*Чезиците* на почти всички европейски народи, с изключение на славянските, са напълно развити и в някои случаи вече забележимо износени, е извън съмнение; както и фактът, че досега съществуващото религиозно съзнание като цяло вече не расте, а изчезва: както е очевидно -“

Факт е, че далеч отвъд границите на Европа вътрешното прогресивно развитие във всички все още съществуващи световноисторически религии – в мозаицизма, будизма и исляма – отдавна е преминало своя зенит и че и в трите е налице не просто възраждане, а неоспорим упадък. А какво да кажем за християнството, във вътрешното му теоретично развитие и външната му практическа практика в Европа?

След като повдига подобни въпроси и обмисля състоянието на Европа, Ласол стига до следното мрачно заключение. Той преосмисля съдбата на Южна, Западна и Централна Европа и продължава размислите си така: „...и че накрая скандинавският колос, изглежда, почива на глинени крака и е силно ерозировал в горните си слоеве от лъжи и вътрешен разпад, преди дори да може да достигне зрялост: всеки, който сериозно обмисля това и подобни въпроси, едва ли ще може да устои на мрачно предчувствие, каквото винаги предшества началото на големи катастрофи.“

Но Ласолкс стои в перспектива на духовното познание. И в тази перспектива той не просто говори песимистично, но и изненадващо проникателно в края на другата си книга „Упадъкът на елинизма“: „И когато заплашителната съдба на бъдещето се изпълни и настъпи съдбоносният час на последна голяма борба на народите в Европа, не може да има разумно съмнение, че и тук крайната победа ще бъде само там, където надделее по-голямата сила на вярата.“

Не може ли да се открие повече разбиране за настоящето в подобна фигура от забравената епоха, отколкото в много водещи интелектуалци на нашето време? Повече разбиране за това какво се разпада, повече разбиране за това какво е необходимо за възход. И Ласол е само един представител; много други като него биха могли да бъдат цитирани.

Въпросът се натрапва в душата: защо този начин на мислене е бил погребан?

Това никога не е бил популярен начин на мислене; той си оставал на избрано малцинство. Той е бил вкоренен в духа, но само в общото чувство. Можел е да се изразява само интелектуално. Оставал е заседнал в абстрактни понятия, които не са могли да стоплят сърцата на хората. Говорел е за духа, но не е стигал до истинско разбиране за него. Не е схващал цялостното, завършено човешко същество; схващал е само образованието на интелектуалеца. Затова светът е изоставил този начин на мислене и се е придържал към осезаемото и исторически външното. И така се е случило така, че пророчествата на личностите от тази забравена класа са били толкова забележително верни, а сферата им на влияние - толкова малка, че са могли да бъдат забравени.

Но антропософията трябва да ни напомня за това. Тя се стреми да утвърди духовния свят като твърда основа на цялата цивилизация не в абстракция, а чрез посредничеството на ярки възприятия; тя иска да говори не само на интелектуалеца, но и на цялото, цялостно човечество. Тя не се стреми да предава интелектуалистични, а по-скоро реално-духовни прозрения, които могат да се утвърдят здраво в реалността.

поради които антропософията е неразбрана; изследването на заровения слой ни дава една от тях: първо трябва да се работи върху сетивно-материалистичните идеи, които имат толкова силно влияние, защото са се развили в контраст с начин на мислене, който, макар и духовен, е едностранчиво интелектуалистичен. Тази едностранчивост води до убеждението, че човек може да отхвърли всяка духовност.

ПРИНОС ЗА ВЪЗРОЖДАВАНЕТО НА „СЛЪНЧЕВ УМСТВЕН ЖИВОТ“

Издателството „Kommende-Tag-Verlag“ придоби останалия фонд от произведения на Карл Юлиус Шрьоер за Гьоте: „Фауст от Гьоте. С увод и продължителен коментар от К. Й. Шрьоер“, „Гьоте и любовта“ и „Представянето на пълния Фауст във Виенския Бургтеатър“. Това ми дава възможност да обсъдя накратко последните две кратки произведения. „Представянето на пълния Фауст“ е публикувано през 1883 г. Често виждах Карл Юлиус Шрьоер, който беше мой учител и бащински приятел, по това време, както в лекциите му, така и в кабинета му *върху* виенската Салезианергасе. Пред мен беше начинът, по който този човек живееше в духа на Гьоте. По това време той работеше върху коментарите си върху „Фауст“ и върху тези на другите драми на Гьоте. Тази работа включваше опита на Вилбранд да постави пълния „Фауст“ в рамките на три вечери през януари 1883 г. Зрелостта на прозрението, която Шрьоер беше придобил чрез своите изследвания върху Гьоте, беше очевидна в описанието му на това представление. В края на краищата това е било голямо художествено събитие във Виена по онова време. Това, което Шрьоер е имал да каже за него, все още изглежда толкова живо днес, че може да се чете с голям интерес. Брошурата „Гьоте и любовта“ вероятно е уникална в богатия корпус от литература на Гьоте. Всяко изречение е написано от пряк опит. Пред читателя се появява житейската философия в най-истинския смисъл на думата, представена чрез Гьоте. Шрьоер е живял изцяло в гьотеанската традиция на идеализма. По времето, когато е работил върху тази брошура, той е изнесъл лекция във Виена, озаглавена „Бъдещи възгледи за Гьоте“, откъс от която е отпечатан като приложение към „Гьоте и любовта“. „Петдесет години са минали от смъртта на Гьоте и ни се струва, че сега той стои пред очите ни по-истински и живо, отколкото пред съвременниците си преди петдесет години; отколкото...“

би се случило нещо като възкресение след смъртта.“ Шрьоер пише това през 1882 г.; по това време той вярва, че подобно възкресение на Гьотеовия идеализъм е необходимо. Той смята, че го вижда. Именно от това убеждение той написва всичко, което е написал за Гьоте. Човек може да бъде убеден и в това, че гласове като този на Шрьоер би трябвало да бъдат чути отново и в наши дни. В брошурата „Гьоте и любовта“ се появяват следните изречения: „В медицината великите диагностиси са хвалени за дълбокото си прозрение до леглото, с което разпознават характера на пациента, неговия индивидуален тип и от това - болестта. Те не са подпомогнати от своите химични или анатомични познания, а от интуицията си за живото същество като цяло. ... Докато такъв диагностик несъзнателно следва интуитивния метод на Гьоте, Гьоте съзнателно го въвежда в науката.“ Това го води до резултати, които вече не се оспорват; само че методът все още не е всеобщо разбран. Това обаче установява изискване за знание, чието изпълнение трябва да се преследва интензивно днес.

ОТ НАРОДНИТЕ КОЛЕДНИ ПИЕСИ

Коледен спомен

Преди почти четиридесет години, около два-три дни преди Коледа, моят скъп учител и бащин приятел *Карл Юлиус Шрьоер* ми разказа в малката си библиотечна стая на виенската улица „Салезианергасе“ за коледните пиеси, на чието представление е присъствал в Оберуфер в Западна Унгария през 50-те години на XIX век и които е публикувал във Виена през 1862 г.

Германските колонисти от този регион донесли тези пиеси със себе си от по-западни райони и продължили да ги изпълняват по традиционния начин всяка година около Коледа. Те съдържат истински бисери на немския фолклорен театър от време, предшестващо самото начало на съвременната сцена.

В разказа на Шрьоер имаше нещо, което извикваше непосредственото усещане за това как, в съзерцанието на игрите, пред душата му стои част от народната култура на шестнадесети век. И той я описваше с такава страст. Немската народна култура в различните австро-унгарски региони беше скъпа на сърцето му. Две области бяха предмет на неговото специално изучаване: тази народна култура и Гьоте. И когато говореше за нещо от тези две области, не говореше учен, а цялостна личност, която използваше ерудицията си само за да изрази това, което го свързваше лично с нея, с цялото си сърце и с интензивността на живота си.

И така, той говореше тогава за коледните пиеси на фермерите. Думите му съживяваха бедните хора от Оберуфер, които всяка година около Коледа се обучаваха да бъдат актьори за своите съселяни. Шрьоер познаваше добре тези хора. Беше направил всичко възможно, за да ги опознае. Пътуваше през унгарските планини, за да научи езика на немците в този регион на Северна Унгария.

изследване. Той е автор на „Речник на немските диалекти от Унгарската планинска област“ (1858 г.) и „Описание на немските диалекти от Унгарската планинска област“ (1864 г.). Не е нужно човек *да е особено привързан към речниците*, за да бъде заплетен от тези книги. Първоначално обаче външният вид на представянето не е особено привлекателен. Шрьоер се стреми да се придържа към научния стил на германистиката на своето време и този стил първоначално изглежда доста сух в работата му. Но ако човек преодолее тази сухота и се ангажира с духа, който преобладава, когато Шрьоер представя думи, идиоми, игра на думи и т.н. от народните диалекти, тогава той възприема, в наистина очарователни миниатюрни портрети, откровения на най-чистата човечност. Но човек дори не е нужно да прави това. Защото Шрьоер предхожда своите речници и граматически списъци с предговори, които предлагат най-широки културно-исторически перспективи. Една забележително проницателна личност се влюбва в народни традиции, които са преплетени с други народни традиции и са в упадък в същите тези традиции, и ги описва така, както се описва здрач.

И от тази любов Шрьоер написа и речник на хеанценския диалект от Западна Унгария и на един от много малкия немскоезичен остров Готше в Крайнска.

израза на Шрьоер за това, което е чувствал, когато е гледал този умиращ народен живот, който е искал да съхрани под формата на наука, винаги е имало нотка на трагизъм.

до дълбока топлина, когато той заговори за коледните пиеси на Оберуфер. Едно уважавано семейство ги е съхранявало, предавайки ги като свещено съкровище от поколение на поколение. Най-възрастният член на семейството е бил майсторът-драматург, който е наследил традицията от своите предци. Всяка година, след гроздобера, той е избирал измежду местните момчета...

Той избираше онези, които смяташе за подходящи за играчи. Той ги учеше на играта. По време на чиракуването си те трябваше да култивират начин на живот, подобаващ на сериозността на въпроса. И трябваше вярно да се подчиняват на всичко, което майсторът предписваше. Защото в него живееше древна и почитана традиция.

Представленията, които Шрьоер гледа, се провеждаха в хан . Но както актьорите, така и зрителите внасяха в къщата най-искрения коледен дух. И този дух е вкоренен в истинска преданост към истината на Коледа. Сцени, които вдъхновяват най-благородното назидание, се редуват с неприлични, хумористични. Те не отнемат от сериозността на цялото. Те са просто доказателство, че пиесите произхождат от време, когато благочестието на хората е било толкова дълбоко вкоренено в сърцата им, че е могло да съжителства напълно добре с наивната, простолюдска жизнерадост. Например, не е намалявало с нищо благочестивата любов, в която сърцето е било отдадено на Младенеца Христос, ако един донякъде тромав Йосиф е бил поставен до чудесно нежната Дева; или ако интимно характеризираната жертва на пастирите е била предшествана от неприличен разговор с тях, допълнен със забавни шеги. Тези, които са създали тези пиеси, са знаели, че контрастът с грубостта не намалява, а по-скоро засилва дълбокото назидание, изпитвано от хората. Човек може да се възхищава на изкуството, което извлича най-красивото настроение на благочестива емоция от смеха и именно по този начин държи настрана нечестната сантименталност.

Пишейки това, описвам впечатлението, което получих, след като Шрьоер, за да илюстрира историята си, извади от библиотеката си малката книжка, в която беше публикувал коледните пиеси и от която сега ми четеше откъси. Той можеше да посочи как един или друг актьор се държи с изражението на лицето и жестовите си, когато говори това или онова. След това Шрьоер ми даде малката книжка („Немски коледни пиеси“).

От Унгария “, описано и предадено от Карл Юлиус Шрьоер. Виена 1862 г.); и след като го прочетох, често можех да го питам за много неща, свързани с начина, по който хората празнуват Коледа и Богоявление, и за цялостното им разбиране за този конкретен начин на честване на празника.

Шрьоер разказва: „Близо до Пресбург, на половин час път с кола, се намира село Оберуфер, разположено на нос на остров Шут. Семейство Палфи притежава селото. Както католическата, така и протестантската конгрегации там са клонове на Пресбург и провеждат службите си в града. Селският учител и за двете конгрегации е и нотариус, като по този начин обединява всички местни сановници в едно лице. Той е враждебен към пиесите и ги презира, така че и до днес те са останали незабелязани и напълно изолирани от всяка интелектуална общност, произхождащи и изпълнявани от селяни. Религията не прави разлика; католици и протестанти участват еднакво, както в представлението, така и в публиката.“ Музикантите обаче принадлежат към същото племе, известно като *хайдбауерни* , които имигрирали от района на Боденското езеро през 16-ти или началото на 17-ти век – Шрьоер отбелязва в бележка под линия, че това не е напълно сигурно – и се предполага, че все още са били изцяло протестанти през 1659 г. „В Оберуфер собственикът на инструментите е земеделец от 1827 г. Той вече е играл ролята на ангел Гавраил като момче, след което е наследил изкуството от баща си, който тогава е бил инструктор по инструментите. От него той наследява писанията, костюмите и другото оборудване, придобито и поддържано за сметка на музикантите, и по този начин позицията на инструктор също преминава към него.“ Когато дойде време за упражнения, „те преписват, учат се и пеят денем и нощем. В селото не се толерира музика. Ако музикантите пътуват през провинцията, за да свирят в съседно село и там има музика, тогава...”“

Те продължават напред. Когато в тяхна чест селските музиканти веднъж били помолени да свирят на едно място , те възмутено попитали дали се считат за комици. – „Пиесите сега продължават от първата неделя на Адвента до Богоявление. Изпълняват се всяка неделя и празник; всяка сряда има репетиция. През останалите делнични дни актьорите пътуват из провинцията до съседните села, където се изявяват.“ – „Считам споменаването на тези обстоятелства за важно, защото те показват как със събитието все още се свързва известна тържественост.“

И когато Шрьоер говореше за игрите, думите му все още носеха ехо от това посвещение.

Трябваше да запазя в сърцето си наученото от Шрьоер тогава. И сега, от няколко години, членове на Антропософското общество изпълняват тези пиеси по Коледа. По време на войната дори им беше позволено да ги изпълняват за болните във военните болници. Ние също ги изпълняваме всяка Коледа от години в Гьотеанума в Дорнах. Тази година няма да е по-различно. Доколкото е възможно при променените обстоятелства, ще се положат големи грижи стилът и аранжирингът на представлението да предадат на публиката образа, който са имали преди това онези, които са запазили тези пиеси в общественото съзнание и са ги смятали за достоен начин за отбелязване на Коледа.

ЗА ИЗПЪЛНЕНИЕТО НА НАШИТЕ ФОЛКЛОРНИ КОЛЕДНИ ПИЕСИ

се запознах с немските коледни пиеси, които се изпълняват ежегодно в Гьотеанума в Дорнах . Това представление представя сцени, документирани от Карл Юлиус Шрьоер. Само в *един случай* тази година се опитах, чрез малко допълнение, да се отклоня от принципа да се представя само това, което е запазено устно или писмено чрез традицията. Особено характерна черта на тези пиеси беше, че актьорите, преди да представят съдържанието на пиесата, се появяваха пред публиката си като вид хор. Такива хорови елементи, прекъсващи потока на действието, се срещат и на много места в пиесите. В оцелялата „Песен на звездите“, която предшества изпълнението на „Рождественската пиеса“, е запазен уведен хор, в който актьорите поздравяват всичко, с което желаят да установят близки отношения, преди да започнат представлението си. Те поздравяват всичко, което е близко до сърцата им в този важен момент: от Светата Троица, от различните категории зрители до „малките пръчици“ на тяхната звезда, които коледарят носи. Сега съм сигурен, че такъв уведен хор първоначално е предшествовал първата от пиесите, „Райската пиеса“, и че тя е била доста подобна по форма на звездната песен от „Рождественската пиеса“. Сега се осмелих да включа такъв уведен хор и преди Райската пиеса, защото вярвам, че по този начин, черпейки от духа на традицията, мога да представя нещо, което е съществувало приблизително в тази форма, дори ако устната и писмената традиция са го загубили. Настроенията на „звездната песен“ за Рождественската пиеса трябва да се открият там, макар и малко по-различно.

Тук съм да пея, ела тук свободно,
Is g'schircht heunt zu engerer größten freid und er;
Is sitz vor eng d ö gonzi ersami gmoan,
D ö will eng fleißi a wail wol hören an.
Drum stellt tight um mi in ana scheibn;
Den leutn sollts d ö wail mit singa vartreibn.
Обичам пеенето си, харесва ми рано,
Da ß si dö leut recht guat erbaun,
И вижте, това пеене заедно е хубаво,
И сърдечен глас и глас.
Първо, искаме да поздравим всички,
Днес се срещнаха в залата .
Поздрави на Бога Отца на най-висшия престол;
И поздрави на единствения му син;
Поздрави на Светия Дух,
Този, който ни показва истинския път;
И поздрави на Светата Троица:
Водата, Синът и Духът в единство.
Поздрави на Адам и Ева в градината,
In den ma olli a gern mechtn hrein.
И поздрави за Оли Бам и Тиралейн
Толкова, колкото в рая
И поздрави от мен също!
D ö wunderschön großn und kloan vögalein;
Поздрави ма а dos gonzi твърд,
Дьос др лиаб Хергод хот отива до края на света. -
Поздрави на уважаемите служители в офиса;
Поздрави на майстора днес, както винаги.
Поздрави за вас, господа,
Oni dö ma ka gspül derfn научи.
Поздрави на кмета, Еренфест
Mit seina gonzn beschwer aufs allerbest;
Защото горещият д-р Лиаб Хергод представлява
Wails erm so gor so guat gf ällt. -
И ноа, my liabn singa, съгласен съм с поамал,
В ръката си тук, в бам стан;

от това дърво , ако иска да вземе правилното: Ще поздравим и това дърво и всичките плодове висят от него. Злата Ева яде от него, както и Адам, глупакът. После те бяха изгонени от Бога; това ще оставим да се каже. — Само дявола няма да поздравим, от когото милият Бог ни пази; ще му оскубем опашката и ще му оскубем всичките коси. — Всички чухте моята песен, какво се случи в рая един ден. — Сега поздравяваме добре нашия учител и поздравяваме добрия дух, с който той можеше да изправи грубия ни глас без много проблеми. — И така, скъпи мои певци, чухте какво иска от вас един стар приятел.

КАТО ВДЪХНОВЕН ОТ ПОЕЗИЯ ЛИЧНОСТ ПРЕДИ ПЕТДЕСЕТ ГОДИНИ НАШЕТО ВРЕМЕ СЕ ЧУВСТВАШЕ

Измина почти половин век, откакто австрийският литературен историк Карл Юлиус Шрьоер написа книгата си „Die deutsche Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts“ („Немска поезия на деветнадесети век“). В нея той обобщава едно съвременно явление, проявено у редица поети, под името „Научна лирика“. Поетите, които го подтикват да направи това, са: Херман Линг, Вилхелм Йордан, Роберт Хамерлинг и Виктор Шефел. Шрьоер не е възнамерявал да изразява негативна оценка за тези поети. Дори онези, които не са съгласни с голяма част от тази оценка, ще признаят това.

Но това, което Шрьоер искаше, той изразява рязко със следните думи: „Ако поетите, чиито произведения си позволих да нарека *„лирическа поезия“*, могат да ни се сторят почти като свидетелства за епоха, страдаща от свръхобразование, не може да се отрече, че сред споменатите Хамерлинг със сигурност все още притежава най-много качества на истински поет. Наистина, новото образование и ерудиция покълват с последния лирически поет, с когото трябва да се занимаваме, с *Виктор Шефел*.“

Шрьоер усеща натиска, който „ученото образование“ оказва върху свободния поток на поетичното въображение, докато записва наблюденията си.

Със сигурност не може да се каже, че Виктор Шефел е искал да въплъти „ерудиция“ в поезията си. Нито пък е задължително да открием това у другите споменати поети. Най-малко вероятно у Роберт Хамерлинг.

Но въпреки това Шрьоер посочва нещо, което е значимо за последните петдесет години.

Фразата „за епоха, страдаща от свръхобразование“ е особено поразителна. Това е епохата, която в самото си начало вече таи

на упадък , под чието влияние човечеството трябва да живее днес. И именно тези семена Шрьоер усеща, когато говори за „превъзпитание“. Той чувства, че в посоката, в която е поело интелектуалното развитие, се крие нещо, което отделя човечеството от вътрешните източници на живота и света. Изразявайки това, той се позовава на Гьоте, който все още живо носи природата и света в сърцето си.

Именно натискът, упражняван от преследването на знания по онова време, принуждава Шрьоер да говори. Това, което често се казва в този седмичен дневник, може да се повтори от различна гледна точка. Човек може напълно да признае големите постижения на разбирането на природата, които доминираха в онази епоха; но това не бива да замъглява прозрението, че начинът на мислене, възникнал с тези постижения в развитието на човечеството, съдържа сили на упадък. И Шрьоер вижда това, когато говори за страданието *на своето* време от „превъзпитанието“. Той вижда как винаги има доверие само в онази дейност на душата, която насочва интелекта към естествените процеси, доколкото тези естествени процеси се разкриват чрез сетивата. Това поражда съдържание на душата, което според Шрьоер парализира силата на поезията.

Разбира се , не е *нужно* да бъде така. И който иска да каже: „Да, трябва ли тогава, за да не смущаваме поетите, да се отречем от обективността на истинското знание?“, е – от тяхна гледна точка – напълно прав. Но начинът на мислене, произтичащ от това „истинско знание“, навсякъде е настоявал за признаване на собствените му ограничения. „Обективността“ се оказва съществуваща само когато човек се придържа към „границите на естественото познание“. Който каже: толкова може да знае естествената наука; който се стреми към нещо друго, трябва да търси пътищата отвъд „границите на естественото познание“, ще има благотворен ефект. Но който постанови: естественото познание трябва да бъде абсолютно валидно; то има право да определя границите на познанието като цяло, носи...

Този начин на мислене поражда идеи, които влияят на навиците на човешката душа. И този ефект е унищожителен за всичко, което произлиза свободно от душата, за да се прояви в човешките творения на духа.

Тези свободни човешки творения обаче са свързани със самата същност на човечеството. Те са силите, трансформирани в духовния свят, сили, които са активни в растежа, развитието и цялостното формиране на физическото човешко същество. В свободното духовно творение човечеството допуска това, което възниква от душата му, в различна форма, отразяваща това, което световните сили раждат, като му позволяват да излезе от почвата на съществуването в проявление. Човечеството никога не може истински да разбере собствената си същност, ако вижда в себе си просто комбинация от това, което природата му разкрива.

Често срещаното опровержение е неоправдано. Тези, които са интернализирали конвенционалната ориентация към чисто природните явления, *вярват*, че подхождат към човечеството със същата безпристрастна перспектива като природата. Именно това не правят; по-скоро те са погълнали идеите за природата, с всичките ѝ ограничения, в съзнанието си като вкоренени мисловни модели и ги проектират върху човечеството. Те *вярват*, че я наблюдават; в действителност умовете им са изправени пред халюцинация, призрак, който са конструирали от природни вещества и сили; и истинската човешка същност се изплъзва на тяхното възприятие.

С тази халюцинация пред душата, човек се оказва възпрепятстван навсякъде, където иска да даде воля на духовната си сила. Той също така иска духовно да разгърне в душата това, което работи в дълбините, докато се издига собственото му същество; тогава идва „истинското знание“ и му нашепва: „Можеш да го направиш; но ти си във въздушното царство на нереалното.“ Сега може да се теоретизира, че „истинското знание“ трябва да се гради само върху себе си; че въображението трябва да върви по свой собствен път, безгрижно –

Следователно, това, което установява „науката“, е без значение: тази наука въпреки това се влива в душата. И причинява това, което Шрьоер нарича страданието, причинено от „превъзпитание“. Това превъзпитание се крие във вярата, че познанието за природата, развило се през деветнадесети век, с неговата ориентация към идеите, може да достигне до човешката природа.

Това свръхобразование води до недостатъчно образование в духовната сфера. Би било напълно озадачаващо да се каже, всъщност, че който желае да позволи на човешкия дух да действа свободно, е принуден да го прави, без да се съобразява с „установените факти“ на знанието. Ако тогава човек види, че свободното творчество е ограничено по този начин, би трябвало да предположи трагично противоречие в човешката природа. Човек би трябвало да вярва, че знанието може да се придобие само чрез ограничаване на собственото същество. Ако това наистина беше резултат от съвместно, „точно“ изследване, човечеството би трябвало да се примири с него. Антропософското духовно познание се опитва да докаже, че това не е така. То обаче не заема позицията, че то трябва да бъде прието – като хипотеза, така да се каже – в името на човечеството; по-скоро то подхожда към духовното битие по същия начин, по който естествената наука подхожда към природния свят. Фактът, че хората могат да намерят вътрешна хармония, не е предпоставката за науката, основата, на която тя достига до своите резултати; по-скоро науката получава тези резултати интелектуално, точно както естествената наука получава резултатите си по естествен път. И тогава, въз основа на тези резултати, то *може да се обърне* към хармонията в човечеството и да се отдаде на надеждата, че неговите импулси също могат да повлияят на тази хармония.

ФАУСТ И ХАМЛЕТ

към духовното си развитие в по-късните си години, Гьоте посочва три фигури, които са оказали най-голямо влияние върху него: *Линей*, натуралистът; *Спиноза*, философът; и *Шекспир*, поетът. Той се противопоставя на Линей и чрез това противопоставяне стига до своите възгледи за растителните и животинските форми; от Спиноза той възприема начина на изразяване, за да има език на мисълта за своя мироглед, който е вътрешно по-всеобхватен и по-богат от този на философа; и в Шекспир той открива духа, който оживява поетичната му сила по начин, съответстващ на най-съкровения изисквания на собственото му същество.

Всеки, който може да съчувства на Гьоте, на това, през което е преминал вътрешно, когато е преживял вътрешния смут, разкрит в Гьоц и Вертер, може да добие представа и за това какво се е случвало вътре в него, когато за първи път се е потопил в Хамлет.

Човек получава дълбоко впечатление за това, като разгледа мислите на Гьоте, в които той говори за Шекспир като тълкувател на самия световен дух. Това, което последният крие в откровенията на природата, изразява геният на Шекспир. Гьоте капсулира разбирането си за Шекспир в такива понятия.

Това, което днес наричаме интелектуализъм, е проникнало в човешката психика едва от около пет века. То е пуснало корени в съзнанието на хората само постепенно. Възгледите, които хората са имали за света и живота преди това, са отразявали различен вид психическо разположение. Разбирането чрез мисълта е играло подчинена роля.

В душата на Гьоте е очевидна борбата срещу намесата на интелектуалното господство. Той копнее да преживее света вътрешно чрез други духовни сили. Но външният интелектуален живот, който го заобикаля, оформя мисълта като доминиращ елемент в духовното му съществуване. За него това става

Чувството : може ли човек да се доближи до света в мисълта си, което да доведе до разтърсващо вътрешно преживяване?

От този катаклизъм се ражда неговата фаустовска фигура. Фауст, както го изобразява Гьоте, работи десет години като учител в епоха, в която интелектуализмът едва се заражда. Той все още има слаба власт над човешката душа. Фауст все още не го възприема като убедителна сила във философията, правото, медицината или теологията. Като човек на науката, той все още може да се върне към състоянието на духа от по-ранна епоха, в която човечеството е преживявало духовното директно в природата, без посредничеството на интелекта. Той копнее да достигне до неопосредствано съзерцание на духа. Това, което се случва във Фауст в това колебание между интелектуалния опит и духовното съзерцание, е било за младия Гьоте борба на душата.

Хамлет и други шекспирови герои се сблъскват с вътрешния смут на Гьоте, докато той преминава през тази борба на душата. Хамлет, който черпи смисъла на живота си от преживяванията на душата, проявяващи се като общуване с духовния свят, е хвърлен не само в дълбоко съмнение, но и в бездействие от силата на интелекта си. Думите на Хамлет предлагат поглед към бездната на душата:

„Вроденият цвят на решителността е опетнен
от бледността на мисълта.“

Младият Гьоте често се взираше в тази бездна. И тези проблисъци изостряха разбирането му за характера на Хамлет. Съпричаствайки се с вътрешния живот на Гьоте, човек бива отведен от настроението на Хамлет към това на Фауст. *По този начин човек преживява част от биографията на Гьоте.* Тя не е необходимо да бъде потвърдена с външни документи. Дори не е необходимо да бъде историческа в конвенционалния смисъл. И все пак, тя може да отразява повече история, отколкото обикновено се смята за историческа.

Човек стига до образа: Фауст, както живее в Гьоте, учителят от разкъсвано от гледна точка на ума състояние на духа -

Той се колебае между интелекта и духовната философия. Той обучава учениците си десет години сред това колебание. Помислете сред тези ученици за Хамлет, не за Хамлет от датската легенда, а за този, който стои пред читателя в драмата на Шекспир. Гьоте, във „Фауст“, представя учителя, който може би е засегнал „вродения цвят на решителността“ на Хамлет с „бледност на мисълта“. Така Шекспир е възприеман като поет, който има пред душата си герой от залеза на Средновековието и модерната епоха; Гьоте като този, който се стреми да проникне в светогледа, в който възникват такива герои.

В много от героите на Шекспир Гьоте можеше да долови отражението на тази епоха на здрача. Това е, което доближава Шекспир до него, защото е свързано с неговата артистична чувствителност. Интелектуализмът на Спиноза прониква в тази артистична чувствителност. В Спиноза вече живее духът на мисълта, който дава духовна насоченост на мисленето на съвременното човечество. За Гьоте този „спинозизъм“ става поносим едва когато застава пред италиански произведения на изкуството и може артистично да възприеме в тях онази „необходимост“ на творческите сили на природата, която се е изправяла пред него у Спиноза само под формата на мисъл. Той е усвоил философията на Спиноза заедно с Хердер; но само в Италия, съзерцавайки изкуството, може да напише това, което не може, докато чете Спиноза: „Има необходимост, има Бог.“ За да се чувства сигурна основа в изкуството, Гьоте се нуждае от мироглед; но този мироглед трябваше да обхване изкуството като един от неговите съществени елементи, а не просто да го постави редом с него. Гьоте вижда творческия световен дух, разкрит в природата; в Шекспир той открива художника, който разкрива този световен дух в собственото си произведение.

Гьоте дълбоко е чувствал как човек трябва да се стреми към знание от самата същност на своето същество; но не по-малко е чувствал как в този стремеж мисълта може да се изгуби в царството на неизследваното. Гьоте е чувствал същото и по отношение на Спиноза.

В тази опасност; в Шекспир той е усещал близостта със света на непосредственото художествено възприятие. И самият Гьоте е изразил тази връзка с Шекспир с думите: „Необходимост, която повече или по-малко или напълно изключва всяка свобода“ – както при древните – „вече не е съвместима с нашите чувства; но Шекспир е подходил към тези чувства по свой начин; защото, като прави необходимия морал, той свързва стария и новия свят с нашето радостно удивление.“

За Гьоте Шекспир се превръща в гения, който му показва пътя към „новия свят“ още в младостта му, защото Шекспир, в драматичното си изобразяване на човечеството, е знаел как да запази необходимостта от действието на природата и свободата на мисълта в онова равновесие, което съвременният човек трябва да чувства, ако не иска да загуби връзка с реалността в мислите си.

ГЬОТЕ, ТЪРСЕЦЪТ, И ШИЛЕР, СЕНЗОРЪТ

Сред най-красивите цветове на човешкия интелектуален живот е това, което Гьоте и Шилер са създали по време на приятелството си. Тази връзка обаче се е появила само защото и двата улове са преодолели сериозни вътрешни препятствия, които са разделяли душите им. Тези препятствия стават очевидни, когато човек се замисли за разговора, който Гьоте е разказал между двамата мъже, след като току-що са се завърнали от лекция за растителния свят, проведена в Дружеството на естествените учени в Йена. Шилер е намерил лекцията за незадоволителна, защото *отделните* растителни форми са били представени една до друга без никаква видима връзка между тях. Гьоте е отговорил, че си е представил такава връзка в своята концепция за архетипното растение, което съдържа това, което той смята за същността, живееща във всички *отделни* растения. То е било...

Гьоте обяснил, че това „архетипно растение“ не е едно-единствено растение, а че всяко растение може да бъде разбрано от тази първична форма, която е в основата на цялото растително царство. Гьоте скицирал тази първична форма пред очите на Шилер с няколко характерни щриха. Шилер отговорил, че това не е опит, а идея. Гьоте обаче настоявал, че за него подобна идея е едновременно опит (наблюдение) и че ако някой нарече такива неща идея, *той* възприема идеите си с очите си. Разказът на Гьоте за разговора разкрива, че двамата не са могли да постигнат компромис по това време.

Гьоте се чувствал оправдан да се позовава на това, което се е оформило в неговите представи за природния свят в резултат на наблюдение, както е направил например по отношение на червения цвят на розата. За него науката е била пропита с духа и същевременно обективен резултат от наблюдението. Шилер не можел да се примири с подобно схващане. За него било ясно, че човекът първо трябва да формира идеи от себе си, ако иска да синтезира резултатите от наблюдението, дадени само като подробности. Гьоте се чувствал потопен в природата с интелектуалното си съдържание; Шилер се чувствал извън природата с нея.

Всеки, който проследи развитието на приятелството между Гьоте и Шилер чрез кореспонденцията им, ще открие как то се е задълбочило, докато Шилер постепенно е започнал да разбира начина на мислене на Гьоте. Той е започнал да приема обективното действие на духа в творенията на природата, нещо, което е било самоочевидно за Гьоте. Може да се каже, че Шилер първо се е отделил от Гьоте с възгледа, че човекът съществува извън природата и че когато говори за природата, добавя нещо към нея. Гьоте никога не се е съмнявал, че природата изразява своята същност като духовно съдържание в човека, стига той да установи правилната връзка с нея.

За Гьоте същността на природата живее в човека като знание. И за него човешкото познание е откровение на природата.

Същност. За Гьоте процесът на познание не е просто формално представяне на същност, скрита в природата, а реално проявление на това, което изобщо не би съществувало в природата без човешкия дух. Въпреки това, за него духът е истинската същност на самата природа, защото той схваща познанието като потапяне на човешката душа в природата. Шилер първоначално не можел да съгласува това със своя кантианизъм. И той бил възприел този кантианизъм; Гьоте никога не е намирал нищо в гледната точка на Кант, което би могло да се доближи до неговия собствен начин на мислене.

Преживявайки художествените творения на Гьоте, Шилер се озовава да излиза отвъд собствения си начин на мислене и все повече да се доближава до философията на Гьоте. В неговите „Писма за естетическото възпитание на човека“ се вижда стремежът на Шилер да разбере напълно художествения опит на Гьоте. Преобразявайки се в тази посока, той стига до разпознаването на художествения опит като единственото човешко състояние на духа, в което човек може да бъде истински човек в пълния смисъл на думата. И така, за него науката се превръща във форма на опит, в която човечеството не може напълно да разкрие своята същност.

Гьоте, за разлика от него, си е представял наука, която по свой собствен начин би позволила на целия човек да процъфтява, точно както прави изкуството. Шилер е трябвало да се стреми към такава гледна точка. Той го е направил и по този начин интелектуалната му връзка с Гьоте е поставена на стабилна основа. Гьоте, от своя страна, се е сближил с Шилер, като е получил от последния интелектуално оправдание за начина си на мислене. Самият той не би могъл да стигне до това оправдание, защото преди приятелството им го е приемал за даденост, нещо, което никога не му е хрумвало като проблем. Шилер е успял да обогати душата на Гьоте, като е показал как тя може да се превърне в самоосъзната загадка и да търси своето решение.

Шилер вдъхновява Гьоте да продължи своя „Фауст“. „Прологът в небето“ произлиза директно от това вдъхновение. Сравнявайки този пролог с една от най-ранните сцени на Фауст, тази, в която Фауст се отвърща от духа на *света* и се обръща към земния дух, се вижда промяната в подхода на Гьоте. Преди това е имало отвърщане от духовното съдържание на света; след това - неговото фигуративно представяне. В интелектуалния стимул, предоставен от Шилер, Гьоте намира зародиша на способността да представи човешкия живот в космоса, дори в художествена форма, на душата си. Преди това той не е могъл да направи това, защото е приемал този живот като нещо, което просто се усеща естествено, без да го оформя вътрешно.

За потомството винаги ще бъде важно: да се научи да вижда същността на Гьоте през проникновеното око на Шилер; да види как същността на Гьоте се разгръща напълно в определена епоха от живота му във вдъхновенията, произтичащи от Шилер.

Осмислянето на препятствията, които и двамата е трябвало да преодолеят, за да се съберат, и едното за това как в крайна сметка са се допълвали взаимно, дава тласък за най-дълбоки духовни наблюдения. По този начин се прониква и в един от най-важните аспекти на действието на духа в човешката еволюция.

ЗАЩО ЕДНА 100-ГОДИШНА „АНТРОПОЛОГИЯ“ СЕ ПУБЛИКУВА ПРЕПОРЪЧВА

Издателството Kommende-Tag-Verlag преиздаде „Антропология“ на Хенрик Щефен, публикувана за първи път преди сто години.

Така пред обществеността се завръща произведение, което ярко разкрива живота на научното познание по времето на Гьоте. Не може да се каже, че то възпламеня общоприетия възглед за природата от онази епоха. Щефенс е бил твърде индивидуалистична и оригинална личност, за да напише книга по този начин. Но това, което се очертава, е какво е почерпила такава личност, в духа на своето време, от познанията за природата, за да се справи с мистериите на човечеството.

Хенрик Стефенс е норвежец. Започва артистичната си кариера със степен по минералогия. На двадесет и четири години отива в Германия, в интелектуалната атмосфера, където Гьоте е намерил пространство, в което да диша за творенията на душата си. Интелектуалният дух на Гьоте се превръща в пробуждащата сила за Стефенс.

В Йена, където философията по свой собствен начин се стремеше към върховете, които Гьоте се стремеше да достигне с други средства, Щефенс продължи обучението си. Шелинг, който представяше естествената философия като творчески дух, чието разбиране за природата е пресъздаване на нейните тайни, оказва дълбоко влияние върху него. Вернер, геогностикът, когото Гьоте също следваше до известна степен, стана негов водач. Душата на Щефенс беше поддържана от философските идеи на Фихте и Шилер и вдъхновена от смелото проникване на Новалис* в духа на природните механизми.

И така, в тази душа се сливат всички импулси, които са били активни в немския интелектуален живот по това време. Чрез тях той иска да хвърли светлина върху научните прозрения, получили толкова мощно стимулиране през този период от разрастващите се области на химията, електричеството и много други.

Всеки, който се запознае с философията на природата на Шелинг, получава впечатлението, че тук говори личност, която в смел полет на идеи иска да се издигне до крайните загадки на битието и която в своя полет, интерпретирайки и комбинирайки, отнася със себе си всички научни открития, които може да събере отляво и отдясно. Той се стреми да извлече оправдания за своя полет на идеи от самата природа. Природата в този контекст трябва да служи като архитект на идеите.

Фихте е толкова погълнат от полета на идеите, че няма никакъв поглед или интерес към естествените науки.

Гьоте живо и въображаемо пресъздава в съзнанието си отделните детайли на природните неща и процеси ; той отказва да бъде подтикнат към окончателно обобщение; уважението му към дълбочината на световните мистерии е твърде голямо за това.

Новалис извлича искри на гений от природата, сякаш от кремък, които се стреми да обедини в своя „магически идеализъм“. Той умира твърде млад, за да осъществи монументалната визия, която извиква.

Всички тези духове проявяват едностранчивост, която често се среща при хора, притежаващи силни, *активни души вътре в себе си*.

В творчеството на Стефенс преобладава пасивността, отдаваща се възприемчивост на душата. Той попива идеите на Фихте, Шелинг, Гьоте и Новалис; и развива многостранни способности, в които се сливат силите на тези умове. В тази хармония на способностите той подхожда към природните процеси с безгранична любов. Чрез разбирането си той дава на природата това, което е почерпил от своите велики модели за подражание в техните интелектуални стремежи, докато те са се стремели да се издигнат над природата до източниците на съществуване.

И така той проследява, минералогично и геоложко, какво съдържа Земята по отношение на шистови образувания и варовикови образувания в скалната си структура . Той се стреми да разбере взаимодействието на магнитните и електрическите процеси. По този начин той е...

Той се стреми да разгадае мистериите на гравитацията и светлината. И от всичко това, той се стреми да разбере как Земята се ражда от космоса под влиянието на гравитацията и светлината, на магнетизма и електричеството. Как чрез тези сили тя формира своето шистозно, варовито и порфирно тяло. И в това космическо раждане, което след това продължава да се развива, той търси елементите, които дават началото на живите същества, чак до човечеството.

Така „антропологията“ става част от душата му .

Това се превръща в цялостна структура от идеи . Формите на земята формират основата. *Разплитането* на човешката природа представлява най-горното ниво. Структурите на човешките сетивни органи се третират със същата интелектуална строгост, както гнайсьт, който оформя планинската структура. Това разглеждане, за „антропологията“, не спира до онази област, където в човечеството естествената основа е схваната от духовното и умственото. То прониква до темпераментите, до живота на любовта.

Да, от тази гледна точка изглежда самоочевидно, че откровението, което човек получава от природата, се влива в религиозната конституция на душата. И така, на предпоследната страница на тази „Антропология“ се чете: „Това откровение на вечната личност на Бога, Сина от вечността, истинския архетип, вътрешната пълнота на целия закон, от самото начало, беше Господ и Спасител, *Исус Христос*. Неговата забулена личност съществуваше от самото начало и блести от природата като намек за бъдещо блаженство.“

А за Стефенс то изглежда „от природата“, защото той оформя естествената наука по такъв начин, че за него знанието е откровение на духа, скрит в природата. Той не проектира антропоморфно духа в природата; той позволява на самата природа да изрази своя дух. Този дух обаче в крайна сметка се разкрива по начина, който Стефенс предлага.

Сигурно е , че тази „антропология“ не бива да се чете като книга, написана днес. Стефенс също...

Бих писал различно след научните открития, направени оттогава.

Но човек *трябва да прочете* за връзката между човешката душа и природата и нейното сътворение преди век, както е илюстрирано от един от най-блестящите ѝ представители. Човек може да усети остарялата природа на разказа на Щефен; но също така трябва да признае, че самата поговорка *също би трябвало* да е остаряла: тези естествени философи, лишени от каквато и да е опитна основа, са изградили идеи чисто от нищото. И е късмет, че са били „преодоляни“ и „забравени“. По-скоро човек трябва да признае как тези „преодоляни“ и „забравени“ фигури все още притежават жизненост, която би могла да бъде от полза за настоящето и близкото бъдеще.

Смаяни от изобилието от открития в сетивния свят, мислителите от средата на деветнадесети век нататък губят смелостта да търсят духа в природата. Но в замяна те създават такова състояние на науките, чрез което напълно губят от поглед същността на човечеството. Защото наука, която спира до духа, трябва да загуби от поглед самото човечество, защото природата живее в човечеството, докато духът я оформя.

Стефенс се е стремил да стигне до истинска „антропология“, в която се крие същността на човечеството. Той е успял да развие такава антропология, защото според неговото разбиране е създал естествена основа, в която човешкият ум би могъл да се намеси и да увековечи своите закони. Съвременните мислители обаче са извели от своето разбиране „природа“, която би трябвало да оформи самото човечество, ако то желае да я притежава. Това е невъзможно, защото човечеството не е „природа“.

Следователно може да се счита за оправдано, че едно от най-блестящите произведения за човечеството, написано преди век, се припомня днес. Мнозина ще осъзнаят, след като го прочетат, че човек трябва да се защити срещу онези, които казват подобни неща.

Личност като Стефенс е „забравена“, защото науката я е отминала, но другият трябва да твърди: Не, Стефенс трябва да бъде върнат в паметта, защото той притежава нещо, което науката е загубила, отминавайки го.

НЕЩО ЗА ПРОМЕНИТЕ В НАМИСЪЛА В ЧОВЕШКАТА ИСТОРИЯ

В средата на осемнадесети век Йохан Кристоф *Готшед* е безспорният авторитет по литературни въпроси в немскоезичния свят. Поетите, които той посочва като важни в своите произведения, са смятани за важни в образованите среди.

През 1737 г. Готшед изброява в трактат английските драматурзи, които смята за достойни за споменаване. Шекспир не е сред тях.

Йохан Якоб *Бодмер* е сред първите, които се бунтуват срещу абсолютното литературно господство на Готшед. Той иска да постигне един вид преоценка в литературната и художествената преценка. Строгата поетична *форма, моделирана от античността*, за която Готшед настоява, би трябвало да бъде по-маловажна. За разлика от това, свободното, творческо въображение, което не се подчинява на фиксирани форми, би трябвало да се цени още повече.

През 1740 г. Бодмер също говори за важни поети; и веднъж споменава английския поет Саспер, а друг път - Саспор. Съвременният читател е помолен да разбере, че Бодмер, реформаторът на немската поезия, който се противопоставя на Готшед, има предвид вече добре познатия Шекспир със Саспер и Саспор.

През 1741 г. на немски език е публикувана „Юлий Цезар“ на Шекспир, преведена от фон Борк. Готшед се запознава с поета, който преди това му е бил непознат. Той коментира „Юлий Цезар“ по следния начин: пиесата „има толкова много низост в себе си, че никой не може да я чете без отвращение“.

Шекспир не винаги е бил толкова непознат и неоценен в Германия . В края на XVII и началото на XVIII век той дори е бил популярен. Но тази популярност произтича не от литературните фигури, а от театъра. На примитивните сцени са се играли широко пиеси, които, ако се приеме свободно тълкуване на термина, биха могли да се нарекат преводи или свободни адаптации на шекспирови пиеси. След това са преминали към пиеси, които сами са адаптирали. В тези адаптации е живяло това, което са научили от Шекспир по отношение на композицията, изобразяването на героите и театралната ефективност. Собствените произведения на Шекспир, дори името му, са били забравени в процеса. Като артистичен призрак, духът на Шекспир се е задържал на сцените на комедията, без никога да бъде споменат по име.

Тези, които представляваха интелектуалния живот чрез литературата, нямаха нищо общо с това, което се представяше на тези сцени за забавление на публиката. Само фигури като Готшед разшириха сферата на това, за което пишат интелектуално активните хора, отвъд сферата на драматичното изкуство.

Но първо, това изкуство трябваше да изтърпи обвинението, с доста изискан тон, че е вид интелектуален уличен хлапак, чиито театрални скокове изглеждат плебейски в сравнение със сериозните логически очертания в един истински философски учебник.

Борк, с превода си на Шекспир, всъщност беше направил нещо, което сигурно е изглеждало странно на Йохан Кристоф Готшед, „професор по философия и поезия“ в Лайпциг. Когато *погледна* този „Юлий Цезар“, *той усети* , че поетът му не е израснал от художествено-логическата сфера, *която* представляше от катедрата като „философски необходима“, а по-скоро от интелектуалния манталитет на момче от уличното училище. Само че въпреки това от това чрез Шекспир се беше появило нещо, което

Готшед все още не беше схванал концепцията за изкуството, издигащо се до „философско изискване“. Той изпитваше отвращение от „философско-художественото изискване“.

Тогава се случи нещо забележително . На 16 февруари 1759 г. някой си *Лесинг* публикува литературно писмо, в което изисканите художествени изисквания на Готшед бяха отхвърлени като остарели и застояли, а произведенията на Шекспир бяха изобразени като съдържащи семената на бъдещата поезия. Светът на един определен регион беше обърнат с главата надолу.

Лесинг създава литературната атмосфера, в която са дишали Гьоте и Шилер.

Борк трябваше да изтърпи якия батин на Готшед с педагогическа тояга. На Виланд обаче му беше позволено да преведе почти целия Шекспир между 1762 и 1768 г., без да бъде подложен на подобно „наказание“. И в резултат на това Шекспир преживява възраждане в немскоезичните страни, каквото никога не е преживявал никъде другаде, дори в родината си.

Той успя да го преживее, защото с Лесинг в германския интелектуален живот се направи обрат към изначалните източници на творческото човечество. Човек би разбрал погрешно ситуацията, ако припише този обрат на „влиянието“ на Шекспир. Само помислете как „Валенцайн“ на Шилер и „Фауст“ на Гьоте са възникнали от такива първични човешки източници, че изглежда напълно абсурдно да се приписва тази първична сила на външно влияние.

Това, което се случи с Шекспир, е нещо съвсем различно. Неговите произведения бяха доведени до светлината на светлина, в която не бяха осветени преди това. Светлината не произлизаше от тях. Но, поставени в тази светлина, те разкриха нещо, което не беше виждано в тях преди. Промяната в отношението на водещи немски фигури към Шекспир е симптом на огромната трансформация, която, следвайки *Лесинг*, се случи в...

се е случило в област на човешкото интелектуално развитие.

Човек би си помислил, че подобни факти биха могли да означават нещо за онези, на които им е трудно да си представят, че в мисленето и чувствата на човечеството в повратни моменти от историята трябва да се открият нови перспективи.

За такива хора нека си припомним още веднъж широко известния факт, че Лесинг, който е постигнал толкова много, е разглеждал повтарящите се земни животи на човешките индивиди в своето произведение „Образование на човешката раса“ в залеза на живота си. Той очевидно е преживял много от мистериите на човешкото съществуване в собствената си душа; и в разцвета на интелектуалните си сили не е могъл да се примири с единствения земен живот на човек, към който след това се добавя вечността на душата, представляваща *само* последствията от този *единствен* живот. Той стига дотам, че приписва на човечеството повтарящи се земни животи, позволявайки му по този начин да пренася импулси от по-ранни епохи на историческо развитие в нови, по-късни. Междинните периоди между земните животи, в които душите имат чисто духовно съществуване, дават тласък на душите да съживят това, което преди това са преживели в различна форма в по-късни времена; по този начин се оформя прогресът на човечеството. По този начин за душата се фокусира върху човешко-опосредстваното взаимодействие между духовния свят и земната реалност.

Лесинг смята, че този възглед не бива да се счита за глупав само защото е възникнал в най-ранните времена на човечеството, когато човечеството все още не е било разсеяно от елементарното мислене и чувстване чрез всякакви философствания.

Човек би могъл да си помисли също, че онези, които смятат Лесинг за „пионер“, не бива да вярват, че той е станал глупав, когато е развил ефективното си мислене.

на нивото на живота . В противен случай човек би могъл да си помисли, че почитателите на Лесинг наричат велико това, което е удобно за тях, и се усмихват покрай „великия човек“, когато той им каже нещо неудобно.

ГЪОТЕ В СВЕТЛИНАТА ОТ БЕНЕДЕТО КРОСЕС

Всеки, който е запознат с „Естетиката като наука за изразяването“ на *Бенедето Кроче*, сигурно е изключително нетърпелив да прочете книгата на тази изключителна личност за Гьоте, публикувана през 1918 г. и достъпна в изключително привлекателното немско издание на Юлиус Шлосер от 1920 г.

Може би би могло да се каже, че четенето на тази книга е драматично преживяване. Човек преминава през „Предговор от автора“, през главите „Морален и интелектуален живот“, през допълнителни раздели за „Животът на поета и художника“ и накрая през образа на „Вертер“.

Тази част от книгата изпълва читателя с очакване. Всичко подсказва, че ще му бъде представен уникално оцветен, силно привлекателен, щедро замислен и изкусно изпълнен портрет на Гьоте.

Започва обещаващо : „Когато отново се потопих в произведенията на Гьоте през мрачните дни на Световната война, получих от тях толкова много облекчение и освежаване, каквито никой друг поет не би могъл да ми осигури в такава степен; и това ме подтикна да запиша някои критични бележки, които спонтанно ми бяха хрумнали и винаги са ми се стрували като пътепоказатели към разбирането.“

Кроче иска да проникне в Гьоте без тежкото бреме, което нехудожествената наука, за съжаление, дълго време е свързвала с този дух. Толкова малко хора обръщат внимание на това в творчеството на Гьоте.

И този дух има право да бъде уловен в образа, който се появява от това, което той е дал на света като свое „творчество“. Зад „живота“, за който биографичните данни текат толкова изобилно, това произведение изчезва в обичайните изображения на Гьоте. Кроче, за разлика от него, поддържа своята независима перспектива. „Казва се, че дори и Гьоте да не беше велик поет, той въпреки това би останал велик художник на живота; това не издържа на строг анализ, тъй като е невъзможно да се разбере животът, който е живял, без поетичната творба, която е създал.“ Но също така ясно се разпознава как, особено в случая на Гьоте, окото трябва да вижда труда и живота като едно цяло, тъй като самият той постоянно вдъхва свежест и живот в своя всеобхватен мироглед чрез проникновено самонаблюдение. „Въпреки това, връзката на живота му с поезията е внушена тук по смислен начин, като връзката на цялото с частта, макар и много значителна – или не е ли може би правилно, че по-голямата част от томовете с произведенията на Гьоте – дори без да се вземат предвид кореспонденцията и разговорите – са изпълнени с мемоари, годишници, дневници, пътеписи, а не малко от останалите съдържат разпръснати или прикрити автопортрети, към които интерпретаторите се стремят да намерят ключа?“

Блестящата безпристрастност на Кроче към двете страни на образа на Гьоте му позволява да го освети по такъв начин, че човек първоначално остава с впечатлението, че Гьоте е сбито интегриран в историята на интелектуалния живот: „Погледът към живота му, съчетан с неговото творчество, предлага цялостен, образцов курс, *per exempla et praescepta*, на висока човечност: съкровище, което в наше време вероятно не се използва толкова, колкото заслужава от преподавателите и от онези, които се стремят да се образуват.“

Кроче иска да премахне от образа си на Гьоте дивия, гениален елемент, който онези, които фантазират за него, проектират върху него, за да

За да „живеят“ според собственото си определение, те очернят реалния живот, който не може без сериозност и сериозност, като го наричат филистерски. „Персоната на Волфганг Гьоте... е съставена от тиха компетентност, искрена доброта и любов към справедливостта, от мъдрост, уравновесеност, здрав разум и здраве, накратко, от всичко, което обикновено се осмива като „буржоазен“. ... Той беше дълбок, но не и „непроницаем“, както някои биха го изобразили сега, гений, но не и дяволски.“

Кроче рязко подчертава холистичната природа на човешките същества, към която Гьоте се е стремял в цялото си творчество и живот. „И какво е учил той по същество? Преди всичко, че каквото и да прави човек, той трябва да бъде *цялостна* личност, винаги действайки с всичките си събрани сили, не разделяйки чувството и мисленето, не работейки отвън и като ученик – изискване, което в бурната си младост, под влиянието на авантюристични духове като този на Хаман, той все още е разбирал някак си твърде материално или твърде фанатично, но което скоро е успял да задълбочи и затова е изяснил и поправил, като е направил мистериозната, неизразима цялостност осезаема чрез ясни очертания.“

В образа на Кроче, Гьоте се явява като човек, който иска да се образова „не да копнее и да мечтае, а да желае и да действа“.

Позиционирайки се пред Кроче по този начин, Гьоте брилянтно ситуира „Вертер“ както в изкуството, така и в живота. Животът, който Вертер живее, в края на краищата е далеч от живота на Гьоте, който пише романа. Вертер е болен; Гьоте усеща как тази вертеровска болест може да се вкорени в живота. За него възниква въпросът как да я възприеме и изобрази в най-истинския ѝ смисъл. Предприемайки това, той го прави като здрав човек. Позовавайки се на собственото душевно състояние на Гьоте, Кроче нарича Вертер „по-скоро треска от инокулация, отколкото истинска болест“. Собственото емоционално състояние на Гьоте е рязко разграничено от всичко, което тласка Вертер към катастрофа. „Това обяснява...“

Детски качества, които ни карат да се усмихваме, дори ни смущават, когато четем разказите и свидетелствата за връзката между младия Гьоте и Лоте Буф, както и нейния годеник и съпруг, непоколебимия и търпелив Кестнер. Всичко това са неща, за които биографите и търсачите на анекдоти наистина са били твърде многословни, както обикновено, неразбирайки емоционалното значение и поддавайки се на лошата склонност да удавят произведението на изкуството в биографичен материал, преувеличавайки и изопачавайки законния морален интерес, който личността на Гьоте предизвиква...

Кроче вижда създаването на „Вертер“ като неразделна част от живота на Гьоте като артистично и морално пречистване. Гьоте искал да преживее художествено треската на Вертер в себе си, за да *се излекува напълно от нейните атаки*. „Вертер – <нещастният Вертер> – в никакъв случай не е бил идеал за поета, както е бил за неговите съвременници. Във „Вертер“ Гьоте не възхвалява нито правото на страст, нито природата за сметка на обществото, нито самоубийството, нито каквото и да било друго, което е било споменато; тоест, той не ги представя като състояния на духа, които са преобладавали в него в този момент. Напротив, както показва заглавието, той изобразява <страданията> и в крайна сметка смъртта на младия Вертер; и именно защото разглежда съдбата на Вертер като болка, безплодна болка, нейното развитие като такова, че не води до радостната еуфория на превъзходството и издигането над другите, а до самоунищожение, книгата следователно се е превърнала в освобождаващ и пречистващ акт...”

Кросел отхвърля идеята, че Вертер, както мнозина вярват, е „възвишена легенда за любовта“; напротив, за него това е „книга за болестта“; любовта на Вертер „е знак или пряко проявление на самата болест“. Вертер отговаря на подканите на майка си и приятелите си да се събуди за продуктивна дейност: „Не съм ли активен сега? И всъщност дали...”

„Има ли значение дали броя грах или леща?“ Така отговаря човекът, „заплетен в безделие, мечти, дори безумие“. Гьоте, както уместно отбелязва Кроче, не стои пред този „герой“ на книгата си като някой, който споделя нещо общо с него, а по-скоро като обективен наблюдател, размишляващ върху лека за дадена болест. „Вертер“ е „книгата на познавач, разбирател, който, без самият той да е Вертер, прониква напълно във Вертер, чувства с него, без да беснее с него“.

След като прочетете книгата на Кроче дотук, човек се озовава потопен в психическо преживяване, подобно на драматично изложение. Очакването за това, което авторът ще има да каже за Гьоте, нараства с всяка страница.

Сега идва главата „Ученикът Вагнер“. Истинска изненада, както често се случва в драмата. Защото Кроче сега предлага един вид реабилитация на Вагнер във „Фауст“. Сякаш Кроче твърде често е бил дразнен от филистрите, които се чувстват „гениални“, дори почти „фаустовски“, когато се подиграват на Вагнер с редовете на Фауст. Към такива филистери, преобразени в „свободния човек“, Кроче отправя един вид изповед на вяра във Вагнер. „Трябва да призная, че изпитвам известна нежност към Вагнер, <famulus> на доктор Фауст. Харесва ми неговата безгрешна, безусловна вяра в науката, честната висока цел на сериозен изследовател, простата почтеност, непресторената скромност, благоговението, което изпитва към своя уважаван учител...“

Нещо особено проличава дори в образа на Кроче. Фауст, с неговите капризи, мечти, смътни духовни копнежи, изглежда като половинчат мечтател и оплаквач в сравнение със самоуверения Вагнер, който се стреми към солидната си научна цел. И на Кроче му хрумва любопитна мисъл: „Внимавай, когато си вземаш жена; защото ако не успееш да намериш една от онези срамежливи, мълчаливи жени...“

съществата , които Жан Пол често свързва с лудите си учени, ще ви бъде даден Фауст с фуста, титан, Валкирия; не само ще получите философски удари с камшик, и те ще бъдат достатъчно остри, но ще се окажете – и наистина не заслужавате това – обгърнати в облак от отвращение, омраза и отвращение...“ Кроче не желае това на „нежно“ обичания Вагнер. „Защото идеалът на Вагнер не е нищо повече и нищо по-малко от хуманистичното... благоговейното изучаване на древната история с цел извличане на принципи от нея... след това изследването на законите на природата в полза на обществото.“

Дали тази „реабилитация“ на Вагнер е просто драматична интерлюдия, целяща да издигне „Фауст“ на Гьоте до по-висок статус? Това е въпросът, който човек си задава като читател на книгата. Драматичното напрежение е високо.

заплитането (затыгането на възела) и катастрофата по-нататък.

ВИСОЧИНА НА СЪЗДАНИЕТО НА ГЬОТЕ В СВЕТЛИНАТА БЕНЕДЕТО КРОКЕС

След като човек е усвоил проникателните наблюдения на Кроче върху Вертер от книгата му за Гьоте и след това се е обърнал към Фауст, първоначалното дълбоко удовлетворение се превръща в озадачаващо удивление. Началните сцени на „Фауст“, отразени в идеите на Кроче, все още изглеждат като жизнена, жива творба на Гьоте; обаче това, което Гьоте впоследствие създава във „Фауст“, се появява в изображението на Кроче като абстрактна мисловна конструкция. Художествената чувствителност е оставена без дъх, докато следва това изобразяване.

Перспективата, която Кроче получава по отношение на Вертер, го насочва и в интерпретацията му на сцените от „Фауст“, които Гьоте е написал в младостта си. По отношение на тях се открива следното мнение: „Когато Гьоте е замислил своя „Фауст“ по начина, по който го е направил в по-ранния...“

Когато за първи път се появява в тези представления, той все още не се е превърнал в съзнателен критик на <фаустовската идея>; напротив, той се чувствал едно цяло с нея и дори в това отношение неговата истинска и истинска критика (ако може да се нарече така) е изцяло поетична по природа, подобна на тази, която вече се забелязва във фигурите на Вертер и Вагнер и която се крие в непретенциозността и съвършенството на самото представяне.

Това, което се е вляло от духа на Гьоте във Фауст, докато той е водил човешката си природа от етап на етап към цялостен мироглед, губи своята жизненост за начина, по който Кроче вижда нещата; то се изплъзва от този интелектуален наблюдател на Гьоте в царството на тънко изплетени, безжизнени понятия.

Гьоте обаче не се е отдал на студените алегии или абстрактните символи, когато е напуснал сферата на външно преживяването съществуване. Неговият безпогрешен инстинкт го е отвел в истинския духовен свят, където човек намира истинския, всеобхватен човек. И той е успял не само да изобрази живо външните аспекти на съществуването, но и вътрешния Аз. И в това изобразяване не се е зародила сенчеста, абстрактна концепция, а по-скоро творческият дух, способен да разкрие във външната си форма всичко, което съдържа. Тъй като е успял да направи това и защото поетичната му сила не е била изгубена при изкачването му в духовния свят, Фауст е останал жизнерадостен, дори когато Гьоте, всеки път, когато се е връщал към него, го е издигал с една стъпка по-високо в света, разкриващ се само на духовното прозрение.

Кроче отказва да последва Гьоте в тези сфери. Затова той намира творението на Гьоте за „Фауст“ лишено от пълен живот; той вижда ледени алегии, където Гьоте представя жизнена духовна реалност. Така за него само частта за „Фауст“, написана в младостта на Гьоте, е живо творение, а не тези, написани в по-късните му години. Само поради тази причина Кроче може да каже: „Фауст, възвишен в титаничния си ръст, е в

Новият човек е напълно неясен. Непромененото име едва ли е достатъчно, за да го върне в паметта ни. Бихме могли да го наречем <Хайнрих>, като нещастната Гретхен, или който и да е Хайнрих или Франц. Това е той и е трябвало да бъде, заради по-голямата обединяваща сила на трагедията, която причинява, макар че в никакъв случай не е неин герой.

Човек иска да проучи защо анализът на Кроче върху Гьоте води до такова драматично объркване на мисълта. Тази причина се крие в липсата на способност на Кроче да схване цялата същност на Гьоте. Гьоте можеше да се издигне до това, което смяташе за поезия и изкуство, само *като* насочи жаждата си за знания в областта на естествените науки към перспектива, за която изкуството е откровение на тайни природни закони, които никога не биха били разкрити без художествено творчество. Това направи Гьоте създател на духовна естествена наука, която го отличаваше от тази, която беше получила всеобщо признание в течение на три-четири века. *Този специфичен поглед върху природата* отведе Гьоте в сферата на поетичното творчество, което царува свободно в интелектуалния свят.

Кроче не следва Гьоте в тази област. Той го намира за неадекватен навсякъде, където го среща като естествен учен. Кроче е изцяло обвързан от общоприетото схващане за природата. Относно Гьоте той казва: „Възможно е – и дори е сигурно – че е грешал с концепцията си за естественото познание, която би трябвало да търси „първоначалния феномен“ в различните серии от явления като идея, която едновременно се замисля и възприема, и че е смесвал науката и поезията, както е било и със съвременните „естествени философи“. Възможно е (и ще бъде), че с острата си критика към Нютон и с отхвърлянето на математиката в естествените науки, той е грешал.“

голяма несправедливост ----- .“ Всеки, който говори така, може

но не и да открие пълната дълбочина на миогледа, в който Гьоте искаше да въведе своя Фауст. И човек започва от тези

С се опитва да разбере защо Кроче изпитва „известна нежност“ към фамула Вагнер и склонност към остра критика на Фауст.

Твърдото убеждение на Кроче относно Вертер го напуска веднага щом помисли за „Гьоц фон Берлихинген“. Там той казва: „Що се отнася и до Гьоц, човек трябва да се освободи от предразсъдъците, които ни достигат от склонностите на неговите съвременници... Гьоц не бива да се отъждествява с „Разбойниците“ на Шилер; Гьоте не е могъл да му вдъхне онзи дух на политическа страст и възмущение, който винаги му е липсвал, дори когато е бил още млад и пламенен. Той е прочел автобиографията на дребния магьосник и воин, живял по време на Реформацията, бил е запленил от съдбите и обичаите, представени в нея, и се е заел да ги изобрази, театрално сбити, следвайки модела на английските исторически пиеси на Шекспир.“ Кроче напълно пренебрегва факта, че Гьоте, драматизирайки биографията на Готфрид фон Берлихинген, се е стремил към драматичен стил, подходящ за *неговия* мироглед. Борбата на Гьоте за стилистичен израз остава напълно скрита от него. Следователно, той разбира погрешно Гьоте там, където в енергичното си стремеж не може да доведе материала на своите стихотворения до напълно осъществен художествен завършек, както например при Вилхелм Майстер. За всеки, който проникне в природата на Гьоте, подходът му към художественото изразяване става особено значим именно там, където целите, поради чистата си величина, остават непостижими. Но Кроче таи твърде много привързаност към Вагнеровия *fatulus*, за да оцени подобен „фаустовски“ стремеж у Гьоте.

Ако човек бъде въввлечен в такъв драматичен смут на мисълта, четейки средните части на книгата на Кроче за Гьоте, тогава той се озовава практически в разгара на катастрофата на трагедията, когато стигне до обсъждането на втората част на „Фауст“. Трябва да се признае обаче, че Кроче, в цялата си книга, улавя грациозната природа на своите...

Стайлс запазва стил, който дори там, където четивото става дразнещо, винаги успява да го направи симпатично от определена гледна точка. Но това раздразнение, толкова грациозно предизвикано, може да бъде доста силно, когато частите, в които Гьоте, в разгара на по-късните си години, води Фауст към висините на човечеството, са описани по следния начин: „Какво е това тогава? Играта на образи от стар художник, отдавна доказал се като майстор на безброй фигури и състояния, извлечени от реалността и литературата, който изпитва удоволствие да ги оставя да минат пред ума си по такъв игрив начин; тогава мъдростта на човек, опитен в светските и човешките дела, който е бил свидетел на толкова много интелектуални и морални съдби, и без да се съмнява или да се притъпява от тях, а по-скоро, запазвайки собствената си жива вяра, вече не се оставя да бъде отнесен от тях до буен ентузиазъм или яростна омраза; Тази мъдрост обаче често носи усмивка на устните, а самата вяра се изразява по съдържан начин, понякога не без игрива наслада. ... Човек дори не бива да вярва, че ... философската дълбочина се крие във втората част на Фауст ...“ И от тази „висота на съзерцанието“ Кроче препоръчва следния начин за четене на втората част на Фауст: „След като човек е придобил известна познаваемост След първоначално, внимателно четене на книгата е препоръчително, при повторно преглеждане, да не се чете цялата от началото до края, както би се направило с „Вертер“ или трагедията „Гретхен“, а по-скоро да се отваря ту тук, ту там и да се следва фантасмагория, да се наслаждава на картина, да се усмихва на сатирична картина.

Но бих искал да кажа: След като прочетете книгата на Кроче, обърнете се към „Разговори с Гьоте“ на Екерман, за да понесете катастрофата.

ГЪОТЕ И МАТЕМАТИКАТА

От книгата на Кроче ясно може да се види как съвременното мислене все още пречи дори на изключителни умове да получат правилно разбиране на творчеството на Гьоте. Сред различните препятствия, които възникват за такива умове, погрешното разбиране на връзката на Гьоте с математиката е едно от най-ефективните. От това е видно, че на Гьоте му е липсвало умение да се справя с математически проблеми. Самият той лесно е признавал своята некомпетентност в тази област. Следователно, в научните му трудове никъде не се намират проблемите, разглеждани в онези области, където математическият подход е по същество необходим.

Ерата след Гьоте разглежда математическото третиране като съществено за онези аспекти на естественото познание, считани за наистина точни. Този възглед е изцяло повлиян от същото влияние върху Кант, който изразява мнението, че всяко знание съдържа само толкова истинска наука, колкото съдържа математика. За тази линия на мислене отхвърлянето на научния подход на Гьоте към природата е било категорично решено от самото начало.

Но нещо съвсем друго идва под внимание, когато се оценява връзката на Гьоте с математиката.

Занимаването с математика дава на човечеството специална позиция в процеса на проникване в когнитивните задачи. В математическото мислене човек се занимава с нещо, което възниква в човешката душа. За разлика от сетивния опит, човек не гледа навън, а по-скоро конструира съдържанието на мисълта чисто вътрешно. И като преминава замислено от една математическа конструкция към друга, човек не е нужно да се придържа към твърденията на сетивата или външните експерименти, а остава изцяло във вътрешния живот на душата; човек го има.

Това е свързано с вътрешна, идеалистична визия. Човек живее в царството на свободно творчески настроения ум.

Новалис, който се чувстваше еднакво добре както в областта на математиката, така и в тази на свободното творческо поетично въображение, виждаше в първата съвършено творение на въображението.

В последно време тази характеристика на математиката е отричана. Предполага се, че тази област на знанието, както всяка външна експериментална наука, заимства своите истини от сетивните наблюдения и че този факт просто убягва на човешкото внимание. Смятало се е, че математическите форми се развиват от индивида, защото той не е наясно с това заимстване от външни наблюдения. Този възглед обаче произтича единствено от предразсъдък, който отказва да признае каквато и да е истински творческа дейност на човешкия ум. Той се стреми да приеме научна сигурност само там, където тя може да се основава на твърденията на сетивните наблюдения. И така, тъй като сигурността на нейните истини не може да бъде отречена, математиката се счита и за наука за сетивата.

Тъй като човек живее с математиката в сферата на свободно творчески ум, нейната същност може да бъде възприета най-ясно и директно чрез вътрешно себепознание. Ако човек насочи възприятието си от конструкциите, които развива в математическата дейност, обратно към самата дейност, той става напълно осъзнат какво прави; тогава той живее в един вид свободно творческа духовност.

Човек просто трябва да култивира гъвкавостта на душата, за да разшири същата творческа вътрешна активност, която развива в математиката, към други области на вътрешния опит. В тази гъвкавост на душата се крие силата да се издигне до въображаемо, вдъхновено и интуитивно знание, което често е обсъждано в това седмично списание.

В математиката всяка стъпка, която човек прави, е вътрешно прозрачна. Човек не се обръща с душата си към

външно , за да се установи битието на един чрез битието на друг. Човек обаче остава в сфера, която, макар и създадена вътрешно, се отнася към външния свят чрез собствената си същност. Математиката произлиза от душата, но се отнася само до извъндушевното. С издигането на свободно творческа умствена дейност до гореспоменатите форми на познание обаче, човек стига до разбиране на самата душа и на сферата на света, в която тя обитава.

Интелектуалната природа на Гьоте беше такава, че той не чувстваше нужда да култивира самата математика. Но разбирането му беше изцяло математическо по природа. Той възприемаше външната природа чрез чисто, изтънчено наблюдение, но след това я трансформираше във вътрешния си опит, така че тя да стане едно цяло с душата му, както е при свободно създадените математически форми. Така мисленето му за природата се превърна, в най-красивия смисъл, в модел за математиката. Като естествен мислител, Гьоте беше математически ум, без да е математик.

Точно както открито признаваше липсата си на познания по математика, той го правеше и по отношение на математическата насоченост на начина си на мислене. Неговите обяснения могат да бъдат намерени в есетата, които завършват научния му труд под заглавие „За естествените науки като цяло: връзката им с математиката“. Там той също заявява, че въпреки всички знания, човек трябва да действа така, сякаш *е отговорен пред най-строгия математик за своите резултати*.

Тази насока в стремежа му към знания направи Гьоте особено подходящ за въвеждане на истински научен подход към онези научни области, които не могат да бъдат определени чрез мярка, число и тегло, защото тяхната същност се крие не в количественото, а в качественото. Противоположният начин на изследване се стреми да се ограничи до това, което може да бъде измерено, преброено и претеглено, оставяйки качественото като научно непостижимо. Гьоте отрича научната строгост на този подход.

аб, защото тя не разбира как той разширява строгостта на изследването, която тя изисква, където *действителната* математика е приложима, до области на знанието, където това вече не е така.

Едва когато методите на мислене на Гьоте могат да бъдат наистина разбрани в тази светлина, ще бъде възможно да се формира безпристрастна преценка за връзката между знанието и изкуството в неговото творчество. Едва тогава ще бъде възможно да се види какъв плодотворен принос може да донесе по-нататъшното развитие на неговия интелектуален подход както за изкуството, така и за науката.

„УЧЕНИЕТО НА ИСУС“ ОТ Франц Brentano

На 17 март 1917 г. *Франц Brentano умира близо до Цюрих* в напреднала възраст, след философски живот, външно белязан от променливи съдби. Много по-събитийна обаче е вътрешната трансформация на тази личност. Животът му е посветен на търсенето на истината в най-сериозния смисъл на думата. Чичото на Франц Brentano е Клеменс Brentano, немският романтичен поет. Семейството е било силно католическо. Клеменс Brentano е син на Максимилиан Brentano, приятел на Гьоте. Гьоте увековечава интелектуално изтънчената фигура на Максимилиан в романа си **Страданията на младия Вертер** като „Froulein von B“. Интелектуалното превъзходство на семейство Brentano, както и техният католицизъм, продължават да влияят на Франц Brentano. Но ефектът е съвсем уникален. Той носи в кръвта си способността да се извисява в царството на интелекта; но не и романтичната лекота да живее на крилете на въображението, надхвърляйки всички ограничения на логиката, в тези светове като чичо си Клеменс. И той дълбоко прегърна преданост към знанието, което извира от благочестиво чувство; но неговото схоластично-аристотеловско образование му попречи да получи истината под формата на откровение; сърцето му копнееше за религия; умът му - за прозрение в съдържанието на истината.

Първоначално той става католически свещеник. Не само поради външните обстоятелства на католическо семейство, но и поради истинско вътрешно призвание. И е *бил* свещеник в младостта си, също и в смисъл, че е смятал за греховно егоистичното използване на интелекта, в противовес на вярата в Откровената истина. Но е бил и ревностен теолог. Неговият проникателен интелект се е разгърнал най-блестящо в схоластиката и аристотелизма. Романтичното наследство на семейството му сякаш е било напълно трансформирано в него в логическо концептуализиране и е съчетано с най-голяма съвестност за истината. Несъзнателни, полусъзнателни съмнения бушуват в дълбините на душата. Набожният католик не си позволява да им се поддаде.

По този начин, обявяването на догмата за непогрешимостта го развълнува дълбоко. Той беше натоварен от известния епископ Кеттайер да изготви меморандум за тази догма, който Кеттайер след това представи на Епископската конференция във Фулда. Брентано вътрешно беше отчаян от Католическата църква от написването на този меморандум. Неговата благочестива католическа съвест би му забранила дори да *обмисли догма, която вече съществува*. Но догмата за непогрешимостта все още не съществуваше, когато той се оказа призван да я разгледа. Беше му позволено да я разгледа. И след разглеждането, той вече не можеше да намери пътя обратно към Католическата църква в сърцето си. Църквата беше приела догмата, която той, поради своя католицизъм, трябваше да отхвърли.

Франц Брентано напуска Църквата и става философ на свободна практика. Той въвежда във философията изкуството на строго логическото концептуализиране. Аристотелизмът, с неговия възход от сетивното наблюдение до схващането на духовното в ясно формулирани понятия, се е превърнал във втора природа за Брентано. По този начин, като философ, той се стреми да намери своето място в епохата, в която познанието за природата се е превърнало във водещ принцип на цялата научна методология. Едно от първите му философски писания е това, в което той твърди,

че истинската философия не трябва—

Брентано използва методи, различни от тези на истинската естествена наука. Воден от това убеждение, той възнамерява да напише психология през 70-те години на 19-ти век. Тя е планирана като многотомно произведение, но е публикуван само първият том. В книгата си „За загадките на душата“ (Дорнах 1960, страница 95) се опитах да обясня причините, поради които Брентано никога не е успял да завърши или дори да продължи своята психология. Там се развива възгледът, че онези, които наистина разбират природата на научната методология, ще бъдат точно тези, които желаят да наблюдават феномените на душата чрез форма на познание, развита към духовно виждане. Такъв човек първоначално ще се придържа към тази методология в границите на естествената сфера, но ще се убеди, именно чрез нейното приложение, че душата, в своята ефикасност и същност, може да бъде разпозната само когато обикновеното съзнание, надхвърляйки себе си, развие способността за прецизно виждане. Именно чрез това виждане процесите на душата и ума стават достъпни. Брентано не желаше да продължи към такова виждане. Той искаше да използва методите на естествената наука, за да проникне в сферата на психичните феномени. С този подход той стигна само до елементарните процеси на душата. Но според него психология, която достига само до формирането и свързването на идеите, оформянето на вниманието и паметта и т.н., е безполезна. Истинската психология трябва да стигне до познанието за това, което остава като по-добра част от човечеството, когато тялото се разпадне. – Но само прецизното наблюдение може да доведе до такава психология. Брентано не искаше това; и затова за него не се очертаваше съдържание за висшите клонове на психологията. Той не можеше да го намери в методите на естествената наука. Осигуряването на чист формализъм беше забранено на този сериозен търсач на истината поради неговата високо развита интелектуална и научна съвест.

През целия си философски живот Брентано се бори със загадките на вселената, загадки, които могат да бъдат разбрани само чрез прецизно наблюдение. Неговата борба беше великолепна. Всеки, който е следил неговите произведения, публикувани през живота му, стига да е притежавал капацитета за това, е бил дълбоко привлечен от огромното интелектуално дело на този философ.

Според сведения на неговите всеотдайни ученици, вече съществува богато наследство на Франц Брентано. То ще бъде публикувано своевременно. Учениците му ще му бъдат дълбоко задължени.

какво да очаква от това литературно наследство, като прочете първата публикация от него. Тя представя – с отличен увод от Алфред Кастил – „Ученията на Исус и тяхното трайно значение, с приложение: Кратко представяне на християнската доктрина“ на Брентано (Лайпциг, издателство „Феликс Майнер“, 1922 г.).

Чрез този текст на читателя се разкриват началото и краят на интелектуалната работа на Брентано. Това, което философът има да каже за ученията на Исус, произтича от две основи: дълбоко разбиране на Евангелията и съвестно търсене на знания, насочено към остро формулиране на идеи. Чрез взаимодействието на това, което той надгражда върху тези две основи, Брентано развива: 1. Моралните учения на Исус; 2. Ученията на Исус за Бога и света, както и за неговата собствена личност и мисия; и 3. „Кратък очерк на християнската доктрина“. По същия начин той стига до това, което представя като подробна критика на представянето на католицизма от Паскал.

Сега може да се открие разривът в светогледа на Брентано, който трябваше да бъде идентифициран за работата му по психология, както и в отношението му към християнството. Убеждението за научно мислене, произлязло от изследванията му, използващи методите на естествената наука, се превърна в характеристика на целия му мироглед. И така, той се бори и с...

личността на Исус, в която не може да намери божествената същност на Христос. Колко силно думите на Брентано резонират с концепция, която подхожда към мистерията на Христос с прецизно виждане и открива Христос в Исус като свръхсетивно, трансцендентно божествено същество (стр. 37): „Светогледът на Исус следователно не е бил просто геоцентричен, но и христоцентричен, по такъв начин, че не само цялата история на земята, но и тази на чистите духове, както добри, така и зли, е подредена около личността на единственото човешко същество Исус и във всяко отношение намира своето разбиране само чрез целенасоченото си отношение към него. Светът трябва да се нарече монархия не само по отношение на единствения всемогъщ Бог, но и по отношение на онова създание, което над всички останали е негов образ.“ – И все пак: идеите, които Брентано развива за Христос Исус, не се сливат в такава духовна фигура, която може да се възприеме като реалност. Това може да е така само със светоглед, който се издига от естествената наука към духовната наука, от разбиране на историята, основано на външни събития, до прецизно възприемане на свръхсетивната ефикасност на духовната сфера в историческия живот. Исус се намира чрез разбиране на историята, моделирано по естествената наука; Христос се намира само чрез истинско духовно познание. (Това, разбира се, не означава, че благочестивият ум на християнина не може да намери Христос. Той го намира в емоционалното преживяване. Но познанието за Христос може да се постигне само по описания начин. И това е видът знание, към което Брентано се е стремял.) Философът Брентано е блокирал собствения си път към духовната сфера, към която въпреки това е бил насочен, чрез позицията си относно научната мисъл*. Следователно той е блокирал и пътя към Христос, който е търсил чрез ангажираността си с католицизма.

* Моето виждане за трудностите на Брентано с психологията беше оспорено от някои от неговите ученици. С удоволствие бих признал, че близките до философа може би знаят повече за това от мен; въпреки това, моята преценка сега е значително подсилена от „Доктрината за Исус“ на Брентано.

Той загуби догмата си, но не я преоткри напълно. Именно чрез това, което такъв почтен търсач на истината не може да открие, Brentano е една от най-значимите философски фигури на нашето време.

РАЗБИРАНЕ НА ХОРАТА (БРЕНТАНО И НИЦШЕ)

Личности като Франц Brentano, чието житейско дело беше засегнато в последното есе, дават повод да насочим вниманието си към културните сили на цялата епоха. Защото това, което се развива в живота на такива индивиди, произтича от културните течения на тази епоха. В известен смисъл тези хора просто са по-интензивно осъзнати за това, което се случва, повече или по-малко несъзнателно, и в техните събратя. В крайна сметка обаче целият социален живот е съставен от тези несъзнателни процеси.

Един от най-поразителните аспекти от живота на Brentano е неговото противопоставяне на Фридрих Ницше. Това е съвсем очевидно в „Учението на Исус“ на Brentano. В тази книга има много кратка глава, която пита как Ницше се сравнява с личността на Исус. Самият факт, че Brentano повдига такъв въпрос, е характерен. Всеки, който се отнася към Исус Христос по начина, по който – според обясненията в последното есе – Brentano не би могъл, но който е в съответствие с антропософското разбиране, със сигурност *не би* поставил този въпрос по начина, по който го прави Brentano. Фактът, че такъв сериозен търсач на истината дори стига до този въпрос, разкрива дълбоко вкоренена антипатия към целия интелектуален подход на Ницше. Тази антипатия се издава и от описанието на Ницше от Brentano като измислена, преливаща се, мимолетна фигура.

Връзката, която Brentano, по свой начин, е очертал между Исус и Ницше, няма да бъде обсъждана повече тук.

не само установява, но и посочва абсолютното отхвърляне от страна на Брентано на целия интелектуален стил на Ницше.

Колкото и разбираемо да е това отхвърляне за някой, който познава и двете личности в тяхната същност, то е също толкова важно като израз на едно основно явление на нашето време: общата липса на разбиране, с която хората, черпещи образованието си от културата на своето време, могат да се изправят един срещу друг днес.

Някои ще кажат, че подобно явление е самоочевидно и винаги е било така. Защото човешките същества се развиват според своята индивидуалност; и по този начин еволюцията на времето трябва да се проявява по един начин при един човек и по друг при друг. Това е вярно; и със сигурност тук не се защитава филистерската гледна точка, че би било най-добре, ако хората бяха безлични отпечатьци на общ културен шаблон. Всеки, който обективно наблюдава определени социални реалности на съвременния живот, обаче, може да знае, че прогресът на цивилизованото човечество ще зависи неизмеримо, особено в близко бъдеще, от взаимното разбирателство и приемане на най-разнообразните индивидуални перспективи. И такъв човек тогава ще има най-сериозни резерви относно този прогрес, когато стане свидетел как една рязко дефинирана индивидуалност не само енергично защитава собствените си възгледи, но и се изпълва с просто отхвърляне на друга рязко дефинирана индивидуалност, вместо с онзи разбиращ подход, който е толкова необходим днес, дори за най-противоположните школи на мисълта.

Може да се види как вътрешната ориентация на Ницше в живота произтича от много сходни основи като тази на Брентано. Брентано изхожда от католицизма и насочва мисленето си по такъв начин, че то да води до научен мироглед. Оттук той не намира начин да схване духовната същност на света. Ницше изхожда от гръцката култура, чийто артистичен импулс го е повлиял през...

Рихард Вагнер се появява отново. Философски той оправдава това, което възприема като свой мироглед, като се позовава на Шопенхауер. Може да се каже, че Ницше, само няколко години по-млад от Brentano, е стоял в началото на 1870-те години преди зараждащия се научен начин на мислене, точно както Brentano е стоял няколко години по-рано. Първият като набожен, но съмняващ се католик, вторият като набожен, но съмняващ се привърженик на антикварна философия на изкуството. И Ницше, точно както Brentano, се поддава на онзи научен възглед, който не се стреми да се издигне до царството на духа чрез трансформация на знанието.

В „Човешко, твърде човешко“ и „Зора“ Ницше се спуска от психологическата към физиологичната сфера, за да разбере човешката природа, сфера, призната от преобладаващата научна ориентация. Различават се само личните им ориентации. Brentano се стреми да обоснове научно цялата истина според модела на съвременното научно разбиране. Той обаче не може да достигне до сферата на духовната същност на света, самата сфера, която се стреми да достигне. Тази сфера в известен смисъл се отдръпва от това, което той може да схване научно. Ницше, от друга страна, има моралните идеали на човечеството пред душата си. Той се учи да мисли научно. Това, което преди е изглеждало като чисто духовен идеал, става резултат от това, което възниква от силите на физическото тяло. Човешкото тяло действа физиологично в цялостен смисъл. В резултат на това то също така формира идеи и идеали. За Ницше е фундаментална лъжа да се смята, че идеалите са вкоренени в независим духовен свят. Този духовен свят е мъглата, която изглежда независима за заблудения човек, а за знаещия човек - като физиологичен стремеж към власт, който се маскира като независим духовен свят.

Brentano изкова своите инструменти за познание, използвайки научната методология на своето време. Тя стана

е прекрасен в анализа си дори на психиката; но той става директен пред великите световни факти на интелектуалния живот. Ницше развива своите инструменти с естественонаучен начин на мислене; те стават достатъчно здрави, за да блъскат психиката навсякъде в нейната физико-физиологична форма; но те се превръщат в чук, който износва независимия интелектуален свят.

Следователно въздействието на научната епоха върху Брентано и Ницше е било съвсем различно в личността им. Но причината и за двамата е била потапянето им в съвременния научен начин на мислене.

В две личности, всяка от които е направила значително впечатление на другите, виждаме това, което е общо явление на нашето време: хората не живеят заедно, а разделени. Само осъзнатото изкачване в духовните светове може да има лечебен ефект. Защото тези светове са единни за всички хора. Те не потискат индивидуалността. Индивидите, според личните си впечатления, разбира се, могат да говорят за тях по най-разнообразни начини. И предубедените умове тогава казват, че тъй като различните хора казват толкова различни неща за царството на духа, всичко е несигурно. Но разликата произтича само от перспективите, от които човек вижда. Духовната реалност, която се разпознава, е единство. И следователно човекът, който се изкачва към духа, намира другия човек в душата си. Брентано изпитва само отхвърляне към Ницше, *въпреки че* е толкова близък до него чрез съдбата, наложена и на двамата от потапянето им в естественонаучния начин на мислене.

Опознаването на духовния свят ще донесе разбиране за човечеството; съмнението относно пътищата към духовното познание разрушава мостовете от душа към душа.

ФИЛОСОФЪТ КАТО СЪЗДАТЕЛ НА ГАТАНКИ

Сред личностите, които са особено характерни за интелектуалния живот в края на деветнадесети век, трябва да се спомене философът *Франс Brentano*, починал през пролетта на 1917 г. (Говорих за него в това седмично списание по повод публикуването на книгата му за Христос и в некролог, който представлява третия раздел на моята книга „За загадките на душата“.)

Франц Brentano искал да развие философия, основана на изучаването на душата. Той публикувал само първия том от амбициозната си психология. Той възнамерявал да изгради науката за душата според метод, ориентиран към идеалите на естествената наука. Всичко, което той замислил за фините и проникателни феномени на душата, сочи в посока, която е описана тук, в това седмично списание, като „антропософия“. Естествената наука обаче, в която Brentano е израснал и към която е искал методично да се придържа, счита всяко проникване в истинския духовен свят за фантазия. И Brentano не можел да си представи „наука за душата“, която да се стреми към интуицията на духа, като същевременно действа толкова строго, колкото съвременната естествена наука. Той не можел съзнателно да се стреми към това, към което сочели всичките му линии на мислене. Така работата му останала недовършена.

Но именно чрез неговата борба душата на този „изследовател на душата“ се превръща във феномен, който силно привлича духовно-научния наблюдател на душата отново и отново. Дори и най-малкият аспект от литературното му творчество предлага безграничен интерес.

Сега има малка книжка, „*A. enigmatiasv*“ (Нови загадки от Франц Brentano, 2-ро издание, Мюнхен 1909 г.), от този философ. Самият той казва в предговора, че многобройните загадки, които е създал и представил в тази книга, са „наистина продукти на случайността“.

са. „Многократно се озовавах в кръгове, които обичаха да се забавляват с подобни остроумни игри; и моите гатанки дължат съществуването си единствено на желанието да им угодя.“

И все пак, ако човек подходи към тези загадки с обич, в тях преоткрива отличителния характер на този мислител. Строгото схоластично обучение на Брентано го доведе до остро тълкуване на мисълта. За него задаването на въпроси за живота и света се превърна в най-финия вид изкуство на душата. Той притежаваше забележителна способност да формулира ясни, светли понятия в неограничено поле. Но заниманието му с естествените науки на неговото време го доведе до духовно преживяване, което не се стреми да схване същността на нещата; „границите на познанието“ съвпаднаха с интелект, който копнееше за безграничност. И така, с този интелект, той можеше да се отнася към нещата и процесите на света само като някой, който държи нещо в лека обвивка и който сега се опитва да *отгатне* какво съдържа тази обвивка.

Всеки, който има усет за подтекстовете, които резонират в мислите на човек, може да разпознае „търсача на загадки“ по особен начин в дълбоките книги и трактати на Брентано. За него загадките на природата и ума възникват по уникален начин, защото въпросите му се характеризират с един вид колеблив подход, нежелание да се задълбочава в нещата, защото се вярва, че твърде небрежният подход би довел до грубо възприемане на реалността. Това в крайна сметка се превръща в основното настроение на цялата мисъл на Брентано.

И подобно мислене, без да се самоиздае, може да се оттегли за развлечение в игриви сфери, където задаването на въпроси се превръща в остроумно *прикриване* на предвидения смисъл. Ето как човек се чувства по отношение на загадките на Брентано. Защото същото състояние на ума действа и в игривия му начин, когато задава загадки на хората.

което се издига до най-голяма сериозност, когато той размишлява върху „загадките“ на битието.

Можете да видите финесът на мисълта, когато Брентано ви позволява да гадаете :

„Аз съм сладък и наслада за детския глад,“

Тогава изчезвам бързо като сняг в слънчевите лъчи.

Но младото въображение разперва криле,

И така, аз се издувам, разраствайки се по всички хълмове.

И преградете рая им с широка преграда .

И човек усеща същата дълбока финес, когато Брентано разделя изразите на вътрешния живот на класове.

Когато този философ иска да забавлява хората с хумор, той го прави, като влива в шегата духа на своя философски импулс . И когато философът осъзнава как мисленето е такъв своеобразен алхимик, превръщащ и най-малкия процес в дълбоко сериозна загадка, Брентано, чрез подобна трансформация, успява да изрази шегата по такъв начин, че тя да бъде обгърната от „трагедия в думи“.

„Кого хвърлиха във вряща вода? Чий корем разрезаха с нож? (Вътрешните му вътрешности сега висят навън.)“

Чие тяло беше изтръгнато от морето? Чия опашка беше отрязана на тъжен пън? Кого бутнаха в мътното блато?

Кого отвлякоха с осакатено тяло?

Аз, този, който описва всичко това. »

(Брентано казва за някои от своите гатанки: „Ако човек често среща големи трудности при решаването им, вината е в умението на онези, за които са били предназначени първоначално. Най-деликатните и особени проблеми са били техните любими и нито една не е останала нерешена.“ Тъй като не мога да предположа по-ниско ниво на умение сред читателите на това седмично списание, пропускам решенията на примерите. Брентано не ги предоставя и в книгата си.)

Понякога е очарователно как философът вмъква в загадката нещо, което има почти тежестта на философски въпрос, например:

„Аз съм море, океан, който покрива
почти половината земя, гроб, който
хиляди обграждат, разпрострян в
еднакъв мир.“

Аз съм вещица, която разбира значението
Изтъкана около теб с нишки на илюзията,
Аз съм сериозният учител,
Това, което повдига завесата на сътворението
за теб.“

, че нещо толкова мъничко може да бъде смислено
обгърнато в почти диалектичен порой от думи:

„Тъй като е малко, незабележимо
нещо, често му се обръща малко
внимание.“

носи във въздуха , съскането
замлъква и се издига.

Зовът на чудото.

Да, един мъдър човек, високо учен
(Хегел), не е пестил дъха си.

Той изрече великата дума: „В
добре подредената държава нека
принцът бъде това, което е
наистина истина.“

Ето къде трябва да бъде. »

Брентано станал създател на гатанки, защото дълбоко в себе си интелектуалният му извор притежавал много повече сила, отколкото можел да изрази във философията си; но той бил такъв философ, че оставал такъв дори когато се шегувал. Неговите гатанки са от най-разнообразен вид: шаради, удвояващи шаради, решаване на пъзели и т.н. са сред тях; но всички са такива, че човек усеща: самият ум се превръща в създателя на шегите.

ФИЛОСОФСКИ РЪЦЕ

Като допълнение към поредицата лекции по антропософия и педагогика, които в момента изнасям тук, в Англия, организаторите поискаха и някои бележки относно изкуството на евритмията.

Исках да покажа на слушателите как това изкуство, както всяко друго, се оформя от живота в смисъл, че красивата идея на Гьоте се превръща в истина: че изкуството е проява на тайни природни закони, които никога не биха били разкрити без него. Нещо привидно далечно, но толкова близко, ми дойде на ум, тъй като исках да посоча как евритмията, като изкуство на движение за отделни хора или групи от хора, се превръща в разкритие на човешката душа чрез човешкото тяло. Споменът за философа Франц Brentano, за когото често съм обсъждал в този седмичен дневник, изплува в мислите ми. В това, което е особено ценно за нас, често ставаме характерно осъзнати за това, което всъщност можем да наблюдаваме навсякъде в живота. Но ние ценим универсално присъстващото още повече, когато го видим в светлината на нещо особено характерно.

Винаги ми правеше дълбоко впечатление, когато преди много години във Виена, като член на публиката, видях Франц Brentano, изключителният психолог, да се приближава до катедрата, след което да разгръща бележките си и да прави своите жестове по време на лекцията си. Всичко това казваше толкова, колкото и думите на философа; всъщност, почти съм изкушен да заявя парадокса: казваше повече.

Дясната ръка хвана листа хартия, но го държеше по такъв начин, че човек почти можеше да си помисли, че ще падне от протегнатите пръсти, които го стискаха само леко. Беше по-скоро протегнат в пространството, отколкото държан. Ръката беше държана предимно така, че висеше леко надолу от протегнатата ръка. Това беше в жест, който зрителят би предположил, когато гледа предмет, който

Душата му беше дълбоко заета. Лявата му ръка често поддържаше дясната, докато държеше хартията; по-често тя се движеше между хартията и повърхността на масата по многозначителен начин. Движенията на пръстите бяха изключително изразителни. Човек можеше да се докаже, че всички тези жестове се стремяха да бъдат пряк израз на това, което се случваше в душата му, и че хартията, която трябваше да се държи, всъщност само пречеше на разгръщането на жестовите . Начинът, по който погледът му падаше върху хартията, беше напълно в съответствие с това впечатление. Сякаш зърваше повърхността на хартията с мек, почти откъснат вид. Човек не можеше да си помисли, че чете; по-скоро, че гледа към човека, стоящ върху хартията.

винаги е смятал класификацията на човешките умствени способности за особено важна. В рамките на психическия живот той разграничава представянето, преценката и чувствата на любов и отхвърляне. *Волята* е донякъде пренебрегната в този анализ. В известен смисъл тя е разглеждана само доколкото се намира в чувството. Цялата философия на Франц Brentano създава впечатлението, че се движи фино и интелектуално в сферата на вътрешната душа, но се отдръпва от схващането на външната реалност. Сякаш веднага се чувства несигурна в такова схващане. Има нещо, което пречи на душата да схване точката, в която чувството се реализира във волята и се ангажира с външния свят.

Целият мироглед на Brentano носи тази характеристика. Това е съзерцание, което изпитва вътрешна несигурност относно това как стига до това, което се съзерцава. То открива в себе си нещо като „нещо само по себе си“; но не намира оправдание в себе си да говори решително за такова нещо. В същото време обаче то знае, че всички разговори за света остават скучни, ако не може да се намери мостът към самостоятелното съществуване.

Бrentano избра много отправни точки , за да изследва тази тема.

мост . В третата глава на книгата ми „За загадките на душата“ обсъдих как той не е могъл да развие по-нататък своята психология, която вече е публикувал като първи том през седемдесетте години, защото не е могъл да намери моста, към който се е стремял.

В съзнанието си Брентано държеше нещата от света, както държеше черновата в ръката си. Ръката му упражняваше само толкова сила, колкото беше необходимо, за да не падне хартията. Тя я оставяше между пръстите му; не я държеше. И погледът му не падаше върху хартията, а върху нея; той не четеше, а просто сякаш съзерцаваше формите на писането.

Такива бяха мислите на този човек. Те копнееха да разберат същността на нещата, но плахо се отдръпваха от формите им веднага щом се сблъскваха с тях. Те гледаха отвъд нещата. Те просто се докосваха до тях.

Вътрешните му преживявания наистина ясно се разкриваха в цялата му стойка, особено в позицията на ръцете и дланите му. Може да се каже, че Брентано непрекъснато е започвал да променя тази стойка в мислите си; в стремежа си към свой собствен, уникален жест, неговата философия се е утвърдила здраво чрез самата същност на неговата личност. Тези жестове изразяваха точно това, което мислите му, тъй като многократно са изпадали в съмнение, са карали да се изплъзват от тази точна форма.

Тези, които са преживели подобни неща, се научават да наблюдават езика на човешкото тяло . В движенията му светът се превръща в възхитителен художник. Той прави душата, в която живее духът, видима за окото. И *да възприема духовното съвсем директно в сетивно възприемаемото*, така че човек да може да остане съсредоточен върху видимото, а мислите като такива да замлъкнат; това е артистично съзерцание.

Да се завладее дадена сфера на ума по такъв начин, че тя да може да бъде напълно възприемана сетивно, винаги е водило до появата на форма на изкуство в развитието на човечеството.

Сега евритмията се стреми да изрази това, което може да живее в душата, чрез движения, които естествено произтичат от човешкия организъм, сякаш във видим език. Тя надхвърля пантомимата, която само допълва езика тук-там, но не става негов пълен равностойник; нито пък се превръща в танц, който трябва да загуби характера на езика, защото не трябва да бъде откровение на душевно-духовното, а по-скоро неговото преливане във външно движение. Нищо не бива да се казва против пълната валидност на самите тези изкуства; те имат своя собствена красота. Евритмията им противостои самостоятелно като видим език, оформен от живота, който може да се превърне в изкуство.

МОЖЕ БИ ДА Е НАВРЕМЕН ЛИЧЕН СПОМЕН

В лекциите си често цитирах идеите на изтънчения писател на изкуството *Херман Грим*. Правех го, защото в тях едно от теченията, произлезли от Гьоте и продължили да живеят през последната третина на деветнадесети век и чак до двадесети, ми се струваше живо и здраво. Беше значимо събитие в живота ми, когато през 1881 г. попаднах на книгата, която възпроизвеждаше лекциите на Херман Грим за Гьоте, които той беше изнесъл в Берлин през зимния семестър на 1874/75 г. Книгата ме въздействаше така, сякаш нещо, излъчващо се от самия Гьоте, все още се носеше през нея във времето, когато се честваше петдесетата годишнина от смъртта на Гьоте. За това, което чувствах тогава, по-късно видях обяснение в думите, които Херман Грим написа в предговора на петото издание на книгата си за Гьоте през 1894 г.: „В младостта си живеех в среда, в която почти всички бяха имали личен контакт с Гьоте, и аз се причислявах към тях, сякаш тази привилегия ми беше дадена по някакъв начин по наследство.“

Тези лекции на Гьоте съдържат по същество само мисли, които или представляват кулминацията на дълбоки емоционални преживявания, или насочват към по-широк мироглед. Те представляват кулминацията на преживяванията, споделени между хора, които са чувствали сякаш сянката на Гьоте витае в кръговете им винаги, когато са се случвали решаващи събития. Херман Грим в известен смисъл е изразил с думи това, което интелектуалните последователи на Гьоте са натрупали в продължение на няколко десетилетия като споделено духовно наследство. В тези лекции говори личност, която изразява всичко по начин, по който само тя може, но същевременно предава гледните точки на мнозина. Всичко е уникално индивидуално, но и нещо като споделеното чувство на голям брой хора, които са смятали за интелектуално постижение на своето време да живеят в духовната атмосфера на Гьоте.

Но докато четях тази книга, имах друго чувство. Чувствах, че Херман Грим описва само преживяванията на Гьоте в отношенията му с хората. Струваше ми се, че дори това, което се казваше в лекциите за произведенията на Гьоте, е просто отражение на взаимодействията на Гьоте със света. Казвах си: но Гьоте със сигурност е имал онези часове, в които е преследвал големите загадки на съществуването артистично и интелектуално, въпросите, изпитвани в духовно уединение. Всичко това сякаш се споменава в мислите на Херман Грим, но не и реално присъстваше. Моите собствени изследвания върху Гьоте обаче се фокусираха изцяло върху този аспект от живота на Гьоте. Ето защо се отнасях към книгата по такъв начин, че бях силно привлечен от нея, и въпреки това, от друга гледна точка, дори не я харесвах. И често си казвах: тук липсва същността на съществуването на Гьоте; преживяванията и произведенията на Гьоте минават пред очите ми като сенки.

Но тези сенчести образи наистина възплъщаваха особената форма на идеализъм, която блестеше от първата половина на деветнадесети век до втората му. Идеализъм, който имаше волята не просто да съществува в мисълта.

не просто мечтаене, а разпространение във всички аспекти на човешкия живот. Идеализъм, който чрез начина, по който беше преживян, се смяташе за доказан, дори неопровержим.

Херман Грим е мислил и чувствал в този вид идеализъм. За мен това означаваше, че през младостта си нямах друг избор, освен да се запозная с всичко, което Херман Грим е написал. Скоро ми стана ясно как перспективата на определен мироглед е формирала фона на всичките му книги и есета. Намирах този мироглед за изключително величествен от една страна и твърде лекомислен от друга. Херман Грим е писал книги за Гьоте, Микеланджело, Рафаело и Омир, както и есета по много други теми. Но всичко това обхваща само детайли от един мироглед, който вижда в историческото развитие на човечеството, в делата на велики личности, откровенията на един вид творческо световно въображение. Това световно въображение стои зад всичко: то е живяло в Омир, Данте, Шекспир, Микеланджело, Рафаело и Гьоте; и това, което тези личности са дали на света, са били преживяванията, които са имали с това творческо световно въображение.

Беше ми ясно: всеобщото въображение, за което говореше Херман Грим, е едно от откровенията на духовния свят, което, както в природата, така и в историята, трябва да се разглежда като истинска реалност. Херман Грим таеше силно отхвърляне на всички исторически възгледи, които не се занимаваха с духа. Но той искаше да признае духа само в творческото въображение. Пред мен стоеше, според мен, едно от най-душевните изявления на вярата в духа, което все още можеше да се намери през втората половина на деветнадесети век, но което – в смисъла на моето есе „Антропософия и идеализъм“ в този седмичен дневник – все още оставаше пред портите на истинския духовен свят.

Тъй като се чувствах така, това беше второ важно събитие в живота ми, когато по време на престоя ми във Ваймар, аз

Преди години имах привилегията да се запозная лично с Херман Гримрн . Скоро след това имах щастието да бъда поканен от него на обяд в „Руския двор“ във Ваймар. Бях единственият му гост. Беше избрал стая за двама ни в хана, където никой друг не беше отседнал. Разговорът продължи необезпокоявано. Говореше като човек, който е наясно, че притежава добре установено интелектуално съдържание, такова, което има присъща стойност и е предназначено да повлияе на по-младите хора. Притежаваше изтънчен нрав, който се простираше до най-малките детайли. Нищо патос не излизаше от устата му. Дълбокият ефект, който пронизваше всичко, което казваше, произтичаше от отличителния характер на структурата на изреченията му, която беше по-изразена в разговора, отколкото изглежда в писанията му. Той нямаше дидактичен начин на говорене, но искаше да е сигурен, че изразените от него мисли резонират със слушателите му. Такъв ми изглеждаше, особено когато си спомнях за обядите, които споделяхме, и за разходките, които някога ми беше позволено да правя с него насаме. По време на обяда разговорът ни се насочи към Омир, Гервин, литературно-историческия метод, Грилпарцер и много други теми. Но отново и отново разговорът засягаше как „историята на националното въображение“ стои на заден план в неговите мисли и чувства. Дълбоко трогателно беше как той обясняваше, че всичките му изследвания целят да създадат такава история. Беше прекрасно да го чуя да говори така и за мен беше твърде рано, когато с *неговия* вид хумор, който едновременно изразяваше сериозността, с която въпреки това се чувстваше носител на значителен интелектуален поток, той каза: „Сега, скъпи Щайнер, ще те освободя най-милостиво.“

В тази характеристика исках да покажа как творчеството и личността на Херман Грим са живели в мен, когато цитирах мислите му като представлящи стремеж към духовния свят в контекста на съвременното интелектуално развитие. Те са като тези на „идеализма“, който обсъдих в

да характеризирам това седмично списание. – Доскоро Херман Грим беше фигура, която ми се струваше почти жива, когато говорех за мислите му. Цитирах го както го правех, осъзнавайки, че човек може да го прави, защото е „съвременник“. Но сега чувствам, че вече не може да го цитира по този начин. Мислите му са се превърнали в „история“. Последните няколко години позволиха на хората да преживеят много. Преходът от „настояще“ към „история“ е преживян по-задълбочено, отколкото в много други епохи.

Бих искал да обсъдя този преход в друга статия.

КАК ДНЕСНАТА „ПРАКТИКА“ БЪРЗО СЕ ПРЕВРЪЩА В „ИСТОРИЯ“

В предишното есе обърнах внимание на идеите на Херман Грим, отбелязвайки как хората днес преживяват прехода от пряко преживяното „настояще“ към „историята“ по-интензивно, отколкото в много други епохи. Това е особено поразително, когато човек разгледа разказа на Херман Грим за пристигането на Гьоте в Рим в неговите лекции за Гьоте. Когато се разглеждат емоциите, които са се развълнували в душата на Гьоте, когато е влязъл в „столицата на света“ – по негови собствени думи – умът на Херман Грим е изправен пред грандиозна световноисторическа перспектива. Той проследява вътрешния интелектуален път на човечеството назад, от настоящето в миналото. Той открива, че съвременното човечество, с пълното си вътрешно разбиране, може да достигне само до времето на римското развитие. Римските хора на действието, римските мислители и художници, все още могат да бъдат разбрани в тази светлина. Защото техните изрази на живота произтичат от състояние на духа, което, въпреки претърпяното развитие, споделя вътрешна близост с настоящето. Но ако човек се върне още по-назад, се отваря празнина.

Бездна ги разделя от това, което е било исторически предадено. Гръцките фигури действат под влияние на импулси, чужди на съвременните души. Когато техните истории се разказват, човек се чувства по-скоро като в приказка; не като онази, която произтича от суровия, реален живот, започнал с римско време и в който съвременните хора все още дишат. Алкивиад или Солон, в техния исторически контекст, са чисти приказни фигури в сравнение с Цезар или Брут, които се възприемат като здраво стъпили в реалността.

Херман Грим е написал книга за „Илиада“ на Омир. Чрез стила и тона на цялата книга той е искал да отведе читателя в сфера, в която човек може без колебание да напусне земната земя и да проникне на крилете на въображението. Защото, според Херман Грим, земният живот вече не предоставя необходимите условия за достигане до тази далечна гръцка земя. Човек би станал по-голям фантазьор, ако се опита да достигне до Ахил или Агамемнон с това, което днес наричаме „реални“ понятия, отколкото чрез въображението, което пресъздава света.

Херман Грим е написал книги за Микеланджело и Рафаело. В тях той се опитва да проникне, използвайки идеите, които хората придобиват в съвременния си живот, в историческите кръгове, в които са живели ренесансовите художници. Херман Грим дори заема съвременна ориентация чак до Джото и Данте. Всъщност той се връща към Августин; и би било естествено за него да го направи, дори ако все още беше обсъждал събитията от Римската република. – Той спира преди гръцката история. Там той трябва да изостави интелектуалната основа, до която римската култура го е довела до наши дни; там той трябва да отплава в приказна атмосфера.

Херман Грим гледа на пристигането на Гьоте в Рим с такива чувства. Той вярва, че Гьоте е възприемал Рим като „столица на света“, защото се е чувствал привлечен от него.

На това място той намира най-интензивния израз на това, което римската епоха е донесла на човечеството. Тази епоха, *пред* която е била гръцката епоха на приказките, а *след* нея ще бъде тази, в която сегашното човечество навлиза. Херман Грим силно подсказва *по свой начин* как самият той се чувства в зората на тази нова епоха и как преценява предчувствието на Гьоте за нея. Но тук е моментът, в който човек ясно усеща: както само преди малко, вече не може да пренесе мислите на Херман Грим в настоящето. Той вярва, че е достоен за чувствата на Гьоте в Рим, когато говори за своите в лекциите на Гьоте така: „Аз самият вярвах, че все още ми е позволено да преживея последен проблясък на залеза, в който Гьоте е съзрял Рим.“ „Римляните... напълно нямат приказното качество. Те нямат следа от митичен произход и са разбираеми от първия момент като политици, юристи, войници, чиновници, търговци.“ Техните добродетели и пороци лежат открити и без поетични украшения. За разлика от тях, Херман Грим описва чувствата си към гърците по следния начин: „Колкото и сродни да ни се струват Омир и Платон, дори Аристотел и Тукидид или Фидий и Пиндар: малка луна в нокътя напомня за нещо като Ихор, кръвта на боговете, от която последна капка се е вляла във вените на гърците.“

Но по-силно от всичко, което Херман Грим казва, сякаш то съдържа и категорични твърдения за Гьоте, собствените думи на Гьоте проникват в душата и днес. Гьоте съзерцава художествените произведения, достъпни за него в Италия. Чрез тях той вярва, че усеща същността на гръцкото изкуство. И изразява убеждението си, че се е доближил до разкриването на тайната на това изкуство, виждайки как гърците, създавайки своите произведения на изкуството, са действали според същите закони, по които действа самата природа и които той е искал да открие. У Гьоте няма стремеж да се дистанцира от...

да се транспонира нивото на римската земна реалност в гръцки приказен свят. По-скоро има съвсем различен импулс: да се проправи път чрез съзерцанието на гръцките произведения на изкуството към *по-висша, по-истинска* реалност, към духовна реалност, на която дори приказно-създаващото въображение е просто дъщеря.

в тази реалност. Там, където чувстваше, че вече не е здраво стъпил на нея, искаше да се извиси в царството на творческото въображение .

Човек чувства: днес вече не може да се съгласява с това. Трябва да се навлезе в духовната реалност с душевни сили, които могат да бъдат преживени толкова точно, колкото и тези, които проникват в сферата на естественото съществуване. Мислите на Гьоте могат да бъдат цитирани така, сякаш са изречени в наши дни. Херман Грим също е говорил за Гьоте, когато на епохата е било позволено да говори, време, което все още е вярвало, че може да доведе човечеството до разпознаването на просто идеи за духа, без истинско съзерцание на духа. Херман Грим е един от онези, които са сънували този сън най-красиво. Той е искал да се задоволи с думите: „Всичко гръцко, чак до най-утвърдените исторически периоди, пази нещо приказно за нашите очи... Алкивиад е чистият приказен принц в сравнение с Цезар.“ Да се говори така вече не е позволено днес. Земната реалност е станала в известен смисъл толкова сурова, че всичко духовно, което можем да възприемем само в приказна форма, веднага се поглъща пред очите ни. Днес човек трябва да разпознае същността на човека в такава дълбочина, че Алкивиад да не се явява като „приказен принц“, а толкова реален, колкото Цезар, макар и от различна реалност.

бих искал да разгледам по-подробно идеята, че личности като Херман Грим остават *живи в човешкото внимание именно* защото са преместени от светлината на „настоящото“ в тази на „историята“ в подходящия момент.

НЕОБХОДИМАТА ПРОМЯНА В НАСТОЯЩИЯ ДУХОВЕН ЖИВОТ

за това как характерни сили в интелектуалния живот на последните времена, които толкова бързо превръщат „настояще“ в „история“, са действали върху една идеалистично настроена душа. Преживях много такива „плашещи“ моменти, докато четях Херман Грим. Бих искал да открия някои от тях.

В сборника с есета „От последните пет години“ (Гютерсло, 1890 г.) Херман Грим включва лекцията, която е изнесъл на 2 май 1886 г. на първото редовно общо събрание на Гьотевото общество във Ваймар. Заглавието е „Гьоте в служба на нашето време“. Всяко изречение се следва с дълбок интерес. Блестящо е разкрито колко малко съвременниците на Гьоте са знаели за това, което познавачите на творчеството на Гьоте са знаели за него през 1886 г. Но е подчертана и промяната във възприятието, промяна, която произтича от факта, че Гьоте е бил жива фигура за своите съвременници, но не и за тези, които са дошли след него. Тук откриваме изречения като: „Човек никога не е трябвало да се среща с Гьоте или да чете повече за него, отколкото се съдържа в най-важните му произведения: самото знание, че е живял, го е изпълвало с разбиране за неговата стойност и с...

чувството за лична връзка, _____ което
изпитвам

Той беше попитан дали това, което е заменило това чувство в нас днес, съответства на това, което би могло да бъде. Струва ми се, че въпреки масивите от материали, с които разполагаме за външните и вътрешните преживявания на Гьоте, чувството ни за духовна връзка с него е по-малко ефективно, отколкото би трябвало да бъде.

И от тези мисли Херман Грим преминава към обсъждане на връзката на Гьоте с Винкелман. Винкелман, в това, което може да се нарече предгьотеанска епоха, преодолява тесни интелектуални обстоятелства, за да развие голям, чист ентузиазъм към изкуството, което го води до

Той бил прогонен в Италия. В крайна сметка срещнал трагичен край, след като бил убит. Сега Винкелман, в своите произведения, на практика възражда древното изкуство в полза на човешкото разбиране. Гьоте преживява това възраждане в Италия в собствената си душа. Това, което Винкелман е предвидил, той преживява по свой собствен начин. Това го кара в книгата му „Винкелман и неговият век“ не просто да му издигне литературен паметник, но и да съживи ярко неговата фигура, цялата му интелектуална дейност, формирана от собствената му душа. Херман Грим си представя, че именно Винкелман, създаден от Гьоте, сега живее в интелектуално развитие. Без Гьоте светът би имал спомена за смъртния Винкелман; чрез Гьоте Винкелман се е преродил и то по такъв начин, че този, събуден от Гьоте, притежава земно безсмъртие. Сега Херман Грим вярва, че по този начин трябва да *се обърнат към* него онези, които търсят истинска връзка с Гьоте. „Гьоте го поставя (Винкелман) като живо същество, като активен елемент в служба на настоящето на 1805 г., и именно благодарение на Гьоте Винкелман все още е жив и ни дава живот днес. – Това е, което сега трябва да се случи със самия Гьоте в по-голям мащаб, ако искаме да извлечем от него това, което той съдържа за нас.“

Всичко това, и много повече от лекцията на Херман Грим, се чете с нарастващо напрежение. Човек се отдава на мислите на личност, чиято душа е пропита с духовна дълбочина, бореца се с въпроса: какво трябва да се случи, за да могат съвременните хора да следват правилния път в по-нататъшното развитие на човечеството? Човек чете сякаш преживява вътрешния пулс на писателя. Човек се чувства потопен в атмосферата на душевен живот, радостно устремен към духа.

След това стигате до страница 7; и изведнъж сте изтръгнати от цялото настроение. Там Херман пише...

Грим: „Доколкото ми е известно, никой днес не вярва в теорията за цветовете на Гьоте. За нас днес съдържанието на тази книга се състои в обясненията на Гьоте за това как мненията за връзката на човешкото око с цветните явления са свързани с целия мироглед и нагласа на онези, които са ги формулирали. Нека разгледаме борбата на Гьоте срещу Нютон. Как Гьоте започва тук с историята на естествените науки в Англия. Как се стреми да определи мястото, което Нютон е заемал в нея. Как схваща това, което нарича грешката на Нютон, като необходимо следствие от тези външни обстоятелства във връзка с личния му характер! Постижението като историческо произведение е толкова гениално, че прави въпроса дали Гьоте не е сгрешил тук второстепенен.“

Човек стои на твърда основа, преди да стигне до тази точка в лекцията. Но там почвата започва да се клати. Човек се чуди: може ли да се счита за второстепенно какво трябва да формира основата на преценката, че Гьоте е създал *гениално произведение* в историята? Може да се твърди, че в теорията на цветовете има две гледни точки: на Гьоте и на Нютон, и да се остави неопределено коя от тях да се счита за оправдана. Ако тогава се твърди, че Гьоте е постигнал блестящ подвиг, основавайки се на собствената си гледна точка, тогава въпросът е напълно разбираем. Но разбираемо ли е и някак си, когато някой каже: Безразличен съм дали гледната точка на Гьоте е погрешна; всъщност трябва да кажа, че всички авторитетни фигури я смятат за такава; но Гьоте блестящо защити тази грешка? Човек може да каже това *само* ако, за разлика от Херман Грим, не спре обсъждането на въпроса, а вместо това започне да характеризира как е била възможна гениална грешка в случая на Гьоте. - И как, с такова „безразличие“ към гения на Гьоте, може да се намери връзката „както трябва да бъде“, след като самият Гьоте съвсем сериозно е казал, че е заимствал много от поезията?

това толкова високо, колкото факта, че в определени области на естествената наука единствено той сред съвременниците си знаеше кое е правилно.

За някой, който се възхищава на Херман Грим толкова, колкото и аз, възниква въпросът: Не е ли тази изключителна личност преживявала ситуацията, в която в рамките на интелектуалния живот на своето време е можела да възприема духовността, към която се е стремяла, само при определено условие – като илюзия? Това условие е било, че Херман Грим е пренебрегвал онези елементи в интелектуалния живот на своето време, които, ако ги беше приел сериозно, би трябвало да отхвърли, за да запази собствената си позиция. Той не ги е отхвърлял. Искал е да живее мирно с тях. Но това го е принуждавало да живее със собствените си мнения, сякаш на остров, където е издигал идеални структури, докато около него бушуват опустошителните вълни от механистично-„позитивистични“ миогледи. И когато днес погледът ни попадне върху „острова на идеалността“ на Херман Грим, в неговата често омайваща красота, той веднага изчезва пред тази гледка. „Механистично-позитивистичното“ море ги поглъща. Така е и с интелектуалните пътища, поети от избрани личности през втората половина на деветнадесети век. Техният интелектуален живот остава абстрактен, дори когато се проявява толкова душевно и емоционално, както в случая с Херман Грим. Последващата епоха изисква изследване на връзката на човечеството с „духовното в неговата реалност“.

По-нататъшно изследване на това какво може да „изплаши“ почитателя на Херман Грим, когато попадне на определени пасажии в неговите произведения, и какво разкрива промяната в интелектуалните изисквания в наше време, ще бъде намерено в бъдеща статия.

ДУХЪТ НА ВЧЕРА И ДУХЪТ НА ДНЕС*

От 1890 до 1897 г. живеех във Ваймар. Работех в архива на Гьоте и Шилер. Херман Грим често идваше за кратки посещения. За мен тези дни бяха специални поводи. Чувствах, че когато Херман Грим беше във Ваймар, човек разбираше „Ваймар по времето на Гьоте“ по-добре от обикновено. Той носеше със себе си част от душата на Гьоте, живо и живо. Най-малкият детайл от тези посещения ставаше важен за мен. Днес все още живо си спомням как Херман Грим говореше за „Ифигения“ на Гьоте в архива. И още много други неща. Независимо от съдържанието на речта му, начинът, по който говореше, винаги беше завладяващ. Човек можеше да усети, че зад думите му се крият интелектуални връзки, които е преживял, връзки, от които произлизат думите му.

През 1894 г. обаче фигурата му ми се яви по много особен начин в архивите по време на неговото отсъствие. Току-що беше публикуван предговорът към петото издание на книгата му за Гьоте. В него Херман Грим обяснява как по време на работата си по тези лекции и след това е поддържал приятелски контакт с личности, чийто интерес е бил особено насочен към Гьоте. Това са литературният историк Юлиан Шмит, който е написал проникателната книга за историята на съвременния немски интелектуален живот; Густав фон Льопер, заслужилият редактор на произведенията на Гьоте; и Вилхелм Шерер, професор по немска литературна история в Берлинския университет. Херман Грим се чувствал напълно съгласен с първите двама, въпреки че той и всеки от другите двама са следвали различни подходи към Гьоте. С Шерер беше различно. Той поддържал приятелски отношения с него външно. След преждевременната смърт на Шерер...

* Това есе, заедно с трите предишни, образува едно съгласувано цяло.

В този предговор, след като увери всички колко добре се е разбирал с Юлиан Шмит и Льофер, той написа: „Едва много по-късно Вилхелм Шерер, повикан от Страсбург, се установи постоянно в Берлин. Десетилетия по-млад от нас тримата северни германци. Идвайки от Виена. По силата на позицията си на официално назначен професор по немска литература, той сякаш беше назначен за отговорник за всичко, свързано с Гьоте. Младежки, агресивен, безмилостен ум, който, това, което най-много ни липсваше на тримата, беше запознат с ученията на школата Лахман-Хаупт, не само прилагайки с лекота така наречения „научен метод“ на тази школа, но и решен да го защитава енергично. Ние тримата по-възрастни колеги започнахме с личността на Гьоте, Шерер с ръкописите и четивата на неговите произведения. Преди всичко Шерер изискваше „чист текст“.“ „Всеки текст“, беше неговата доктрина, „е корумпиран: той трябва да бъде редактиран по такъв начин, че да може да бъде здраво обоснован.“ Той знаеше точно как да постигне това редактиране. Тримата бяхме безразлични към тях.

Тази характеристика на Вилхелм Шерер беше обект на дискусия един ден, веднага след публикуването на предговора, сред няколко видни личности, посещаващи архива по това време, повечето от които бяха пламенни почитатели на въпросния литературен историк. Ерих Шмит, най-известният ученик на Шерер и негов наследник в учителската професия в Берлин, също присъстваше. Сцената беше доста разгорещена. Те бяха невероятно раздразнени. „Всеки текст е повреден; задачата е да се редактира по такъв начин, че да може да се използва като солидна основа.“ Това трябваше да бъде доктрината на Шерер. Те я сметнаха за безсмислица и я осъдиха като такава. Е, по отношение на съдържанието, всъщност почти нямаше какво да се възрази в това, което Ерих Шмит и другите казваха. Те бяха прави – не само от своя гледна точка.

Този час беше мъчителен за мен. Пред мен стоеше фигурата на Херман Грим, блестящият, изобретателен историк на изкуството, съзателят на просветляващи идеи, които аз така...

обичан. Той беше написал нещо тук, което с право беше описано като досадна глупост.

Но какво точно се случваше? В литературната история се беше развила школа на мисълта, която разглеждаше поетичните творения в техния исторически контекст, използвайки популярния тогава „позитивистко-научен“ метод. Най-високият потенциал на човешкото интелектуално развитие трябваше да бъде изследван по същия начин, както беше станало обичайно в естествените науки. Вилхелм Шерер беше най-енергичният поддръжник на това изследване. Естествените науки бяха на път да загубят напълно духовното измерение в своите твърдения; сега изучаването на човешкия дух трябваше да следва нейния идеал. Литературно-историческите изследвания можеха да се занимават само с факти, които имаха чисто външна връзка с истинското развитие на човешкия дух. Това беше път, който можеше само дълбоко да обезпокои Херман Грим. Той искаше да проследи развитието на духа, макар и по начин, подобен на *абстрактния* идеализъм. Но този подход, както всеки абстрактен идеализъм, не беше в състояние да издържи на натиска на недуховните методи на естествените науки. Това се отразяваше в личното поведение на Херман Грим. Той не можеше да намери правилните думи, за да изрази инстинктивното си отвращение към метода на Шерер. Той просто имаше *чувството*, че нещо не е наред. И затова характеризира „доктрината“ на Шерер, като изрича нещо абсурдно. Сякаш искаше да каже: Не знам какъв е основният принцип; но ми се струва толкова абсурдно, колкото ако човек трябва да създава поетични текстове чрез всякакви критически методи.

Това обаче установява позицията на духовните изследователи от втората половина на деветнадесети век по отношение на науката, която отрича съществуването на духа. Тези духовни изследователи не са притежавали живия дух, а само неговата идеална сянка на мисълта. С това те все пак са открили

възможността да говорят за изкуство, история и т.н., но не можеха да си съставят здравословна преценка за стойността на установената наука. Един представител на тази „утвърдена наука“ веднъж ми каза: Херман Грим не е сериозен учен, а по-скоро интелектуален скитник.

Само хуманитарна дисциплина, която се стреми към живия дух, може да преоткрие духа в изучаването на природата и след това да го върне в изкуството, изучаването на историята и т.н.

Херман Грим, със светещата, красива сянка на мислите си, стоеше сякаш омагьосан между духовен и духовно отричащ светоглед.

В главата от книгата му за Гьоте, в която Херман Грим разглежда връзката на Гьоте с разбирането на природата, се открива разкритието на тази загадка. Там той заявява: „Историята за сътворението на Моисей кулминира в човечеството, което влиза като притежател на благо на всичко, което е било създадено преди това... и християнството издига човечеството до целта на сътворението по такъв начин, че без него светът би бил безсмислен. Естествените науки се разбунтуваха срещу този възглед. Астрономията откри битката, като призна Земята, която се смяташе за център на Вселената, просто като подчинено небесно тяло, чиито управляващи обитатели по този начин едновременно бяха деградирани...“ Херман Грим може само да събере един вид естетическо възмущение срещу научния начин на мислене. Относно хипотезата на Кант-Лаплас, той казва: „От самовъртящата се космическа мъглявина – децата вече носят тази концепция от училище – се образува централната газова капка, от която впоследствие се появява Земята и като втвърдяваща се сфера преминава през всички фази в невъобразими периоди от време, включително епизода на човешкото обитаване, за да се потопи накрая обратно в слънцето като изгоряла шлака: дълъг, но по днешни условия,

за обществото , за чието възникване не е необходима никаква по-нататъшна външна намеса освен усилието на някаква външна сила да поддържа слънцето на постоянна температура. Не може да се мисли за по-безплодна перспектива за бъдещето от тази, която ни се налага днес като научно необходима. Една кост от мърша, която гладно куче е избегнало, би била освежаващо апетитен залък в сравнение с този последен екскремент на творението, в който нашата Земя в крайна сметка ще се превърне обратно под слънцето...

Доскоро имаше основателно мнение, че съзерцанието на природата може да получи тласък към духовното чрез по-нататъшното развитие на начин на мислене като този на Херман Грим. Днес е очевидно, че силата на този начин на мислене е никъде другаде. И Херман Грим, ако беше още жив, вероятно би трябвало да признае, че не само естествената наука трябва да се следва до степен на интуиция на духовното, но и че всички исторически съображения трябва да се следват от концептуалните сенки на духовното до живите, активни духовни същества.

НЕПРИЙМИМИЯТ ЖИВОТ НА ТЪРСЕЦ НА ДУХОВЕ

Аргументите, които представих в поредица от есета, позовавайки се на трудовете на Херман Грим и други, имаха за цел да покажат как търсенето на духовно съдържание на светогледа, предприето от мнозина през последната третина на деветнадесети век и продължаващо до наши дни, е довело до задънена улица.

Дори повече от други, *Вилхелм Йордан*, поетът на „*Демииургът*“ и „*Нибелунгите*“, е пример за това търсене. Цялостната нагласа на неговата поезия се определя от факта, че психологическото му развитие съвпада с времето, когато естествената наука се готви да се превърне в доминиращ авторитет при формирането на светогледа.

С искрена страст Вилхелм Йордан прегръща това, което астрономията има да каже за произхода на Слънчевата система, каква геология за развитието на Земята и каква химия за природата на материалния свят. През 50-те и 60-те години на 19-ти век той дава на света своята монументална поезия. В нея научното мислене на неговото време тече като река, поддържаща душата. Вилхелм Йордан се стреми да култивира поетичната сила като разцъфтяване в душата, душа, основана на отдаденост на естествените науки.

Но той искаше повече. Искаше да разгърне религиозното благочестие като плод на този цвят. Той беше проникнал толкова дълбоко в духа на естествената наука, че знаеше, че тя сама по себе си не може да доведе до религия. Човешките същества трябва да открият религиозното *въпреки* напълно признатата естествена наука. В човешката душа трябва да живее *нещо повече* от силата да се развива естествената наука. Тази сила формира *листата* на растението. В листата цветът и плодът все още не са видими. Но силата за тяхното появяване вече се съдържа в листата.

С такова осъзнаване Вилхелм Йордан е написал своите „Молитви“. Те са „Молитвите“ на търсец Бога, който

стояща на почвата на естествената наука; но такава, която не се е стремяла да извлече духовната същност на света от познанието за природата, а по-скоро я е търсила чрез специална духовна сила, независима от такова знание. Тя обаче е била търсена по такъв начин, че макар да притежавала знание, все пак да е могла да остане вярна на принципите на естествената наука.

Нищо чудно, че Вилхелм Йордан не е задоволил нито радикалите като поддръжниците на Щраус, които са искали да превърнат самата естествена наука в религия; нито привържениците на старите традиции, които са отказвали да признаят, че естествената наука изисква нов път към духовното.

опасения срещу „молитвените служби“ както отляво, така и отдясно.

Тогава Вилхелм Йордан им противодейства с книгата си „Изпълнението на християнството“. Тя е публикувана през 1879 г., по време, когато пламенността на убеждението, че валиден мироглед може да се изведе само от естествената наука, започва особено силно да се надига.

В „Прелюдията“ към това произведение Вилхелм Йордан говори почти като някой, опиянен от откровенията на естественото познание:

Природо, твойт воал на Изида е паднал!
Виждаме те да събираш звезди от
млечната, бледа мъгла на света. Все още
питаме: как пониква животът? И все пак
твое то тъкане е подслушвано, загадката
на твоето майсторско изкуство.

Сега едно дървесно същество се
усмихва на гордия гадател на света
като свой по-възрастен баща, като
свой прародител – беден червей,
като свой прародител – накрая
клетка, напъпкувала, когато под
топла вълна се е скрила бурята от

хаос и въглен.

Сбъдна ли се пророчеството на жреца:
„Този, който разкрие образа на тази
богиня, ще убие щастието на живота
си?“ След като завесата беше вдигната,
дали импулсивният, неистинният човек
е паднал парализиран, в отчаяние?

Вилхелм Йордан отговаря с категорично „*Не*“. Но той също така отказва да се присъедини към мисленето на онези, които, използвайки старите философски методи, интерпретират умората от света в разбирането за природата. Той се противопоставя на Шопенхауер, който по време на живота си току-що е открил гласа на народа, и на „наследника“ на Шопенхауер, Едуард фон Хартман. Според възприятието на Йордан, „природата“, която толкова дълго е била смятана за отделена от духа, се е превърнала в същество, в което, след като „завесата на Изида е паднала“, човек може да възприеме само Изида, измъчваща човечеството.

Подигравките и оплакванията на
изморените от света, тесногръди
предсказващи съдбата, доминират на
пазара като негова любима храна.
Младежите изсмукват от Шопенхауер в
изсъхналите си мозъци тъга, а в
хладките си сърца - хладината на
радостта.

Студентът прибегва до самоубийство с барут,
Популярният метод на лечение днес
Твърде бързо износване на гръбначния мозък.
Съвсем сериозно, имам предвид
Изглежда, че г-н фон Хартман го отрича.
Жизненият кварк и световният кварк.

Как тогава Вилхелм Йордан е стигнал до духовен миросглед?
Той се е обърнал към самотворческата сила на човешката
душа. Като поет, той е живял в тази самотворческа сила. И в
своята поетична сила е усещал нещо от онази способност за
виждане, която присъства във всичко-

Тази сила е създала митове за произхода на света и духовното ръководство на човечеството през вековете . Тя не бива да се намесва в познанието за природата. Но отвъд сферата на природата, тя може да изрази в *образи* духовната същност, активна в човешкото развитие. Тя може да се превърне в продължение на това, което е създадено в тази посока в преднаучни времена. Йордан казва за това (в „Изпълнение на християнството“, страница 213): „По този начин стигнах до позиция да сравня поетическия, митичния, религиозния и теологичния мироглед в целия му исторически ход със сегашната сума на научните знания за света. Резултатът беше, че двете в никакъв случай не са толкова враждебни и непримирими един към друг, както се твърди от фанатици от двете страни, и толкова по-нетолерантно се защитават, колкото по-голямо е тяхното невежество по отношение на противоположната сфера и колкото по-ограничен е дори хоризонтът, който те обхождат в собствената си сфера.“ По-скоро те се отнасят един към друг, както търсенето се отнася до намирането, както гадаенето и усещането до разпознаването и познаването, както желанието и надеждата до постигането, притежаването и способността да се прави, и следователно винаги остават незаменими един за друг.

Вилхелм Йордан не успява да осъзнае, че някогашната митотворческа сила на човешката душа, по времето, когато съдържанието на митовете е било убедително, е формирала и образи на природни явления, сравними с митовете за духовната сфера. Въпреки това, тъй като възприятието за природата е приело съвременната си форма, то изисква не само продължение на древната сила на душата, но и такова, което доближава духа в човешката душа до духа в света, точно както научното мислене, чрез измерване, претегляне и броене, се доближава до природните неща и природните явления.

Джордан заявява („Изпълнение на християнството“, страница 168): „Нашата космология, както небесната, най-висшата астрономическа, така и земната, тоест геоложката, стига тя

Строго ограничена до собствената си област и средства за познание, доколкото не предвижда знания от друга *област на познанието*, която едва започва с историята на човечеството, а след това, сякаш играе на ловкост, вмъква това знание в своята собствена, само за да се преструва, че то вече е там – тази наша космология трябва честно да признае, че *сама по себе си не знае нищо за Бога*, нито пък, по всяка вероятност, някога ще може да знае.

Естественият учен знае, че се доближава до реалността във физическия свят. Човекът, който в това отношение се приравнява към естествения учен, не може да направи нищо друго, освен да се стреми към пробив към духовния свят от душата. Вилхелм Йордан иска да развие самотворческите сили на душата, но не дотолкова, че да проникне с тях до действителния обективен дух. Така той попада в същата съдба като личностите, характеризирани в тези есета: Кариере, Херман Грим. Той позволява на духовната сила на душата да надделее в него, така че тя да произвежда идеи отвъд сетивното възприятие; но не може да въведе обективния дух в тези идеи по начина, по който в сетивното възприятие човек прави обективно физическото съдържание на идеите.

Дори толкова бурен дух като Вилхелм Йордан, в сферата на духовното разбиране, не достига до създаването на истинска духовност. Той също е стигнал до задънената улица, до която са стигнали толкова много хора в днешно време, онези, които са се стремели към духа отвъд материалното, но в крайна сметка не са притежавали нищо друго освен идеите, породени в собствените им души, безсилни да схванат нещо обективно духовно.

Дори стремежът на Вилхелм Йордан към духовното е бил твърде слаб, за да избегне да бъде изпреварен от естествените науки. Настоящото и непосредственото бъдеще се нуждаят от хуманитарни науки, които правят същата крачка отвъд традиционното разбиране, каквато е направила естествената наука.

КАК ИСТОРИЯТА НА ПОЕЗИЯТА ЗАГУБИ ДУХА СИ

Около средата на деветнадесети век литературният историк и летописец *Гервинус* публикува история на немската поезия. Тя предлага нещо изненадващо. Развитието на немската поезия е описано с убедително владеење на интелектуалния процес. Богатството на материала е логически структурирано; отделните поетични явления са индивидуализирани с определено разбиране.

Но всичко е представено така, сякаш силите, които са действали в тази поезия, са умрели заедно с Гьоте. Сякаш с Гьоте всичко, съдържащо се в извора, от който е произлязла немската поезия, е било изчерпано.

Гервинус изрази убеждението си, че поетите, появили се след Гьоте, вече нямат същото пълно основание като своите предшественици да насочват смисъла си далеч от практическата реалност и към сферите, от които извира поетичното вдъхновение. Следващата епоха трябва да принадлежи не на творенията на въображението, а на практическия живот. Поезията, сякаш по естествен закон, неизбежно трябва да се спусне до просто подражание.

Казаното от Гервинус имаше силен ефект. Моят скъп учител и приятел *Карл Юлиус Швер*, ентусиазиран последовател на Гервинус, публикува история на „Немската поезия през 19 век“ през 1875 г. Той се почувства почти задължен да започне книгата с извинение към Гервинус. Сякаш е грях да пише за поетите, които са последвали Гьоте, той представя своите размисли по следния начин:

„*Гервинус* завършва значително историята си на немската поезия с Гьоте.“

Това, което може би е изненадвало хората тогава и дори е срещнало съпротива, е нещо, което никой не би отрекъл днес.

С Гьоте златният век на поезията приключи за дълго време.

Ако сега искам да направя общ преглед на развитието на немската поезия от началото на нашия век до 1870 г., разширявайки се по този начин далеч отвъд тази точка, не ми хрумва да се дистанцирам от тези възгледи или дори да се боря срещу тях.

Какво е накарало Гервинус да повярва в такъв упадък на поетичните сили?

Ако човек иска да намери отговор на този въпрос, не бива да губи от поглед могъщата промяна в интелектуалния живот около средата на деветнадесети век. Това е времето, когато естествената наука се обявява за уникално способна да решава какво трябва да се счита за „истински“ мироглед. Вътрешният стремеж на човешката душа, която чрез вътрешната си сила копнее да изпита духовен свят, е бил гледан с подозрение. Именно въз основа на този вътрешен стремеж Фихте, Шелинг и Хегел са създали своите велики идеалистични мирогледи. Такива творения сега се възприемат като ереси.

Но този идеализъм беше само философската сянка на онази светлина, от която Гьоте се стреми да постигне чрез изкуството не произволно творение на човешката душа, а различно откровение на това, което предлага и познанието на идеите. От тази светлина той беше изразил мисли като тази: изкуството е проява на тайни природни закони, които никога не биха били разкрити без него.

Именно от тази гледна точка Гьоте е гледал на гръцкото изкуство, когато е казал за него: има необходимост, има Бог. Той първо, заедно с Хердер, *е търсил тази „необходимост“ в развитието на идеите на Спиноза; той я е намерил, към която се е стремил като истина, в изкуството.*

Тази светлина беше помръкнала за онези, които се чувстваха сигурни в разбирането си за истината само следвайки пътя, прокаран от естествената наука през втората половина на деветнадесети век. Там се разви концепция за истината, към която поезията не можеше да се стреми. Всъщност не е нужно човек да има по-ниско мнение за външно реалното значение на естествената наука от онези, които извличат от нея цялостен мироглед, ако признае описаното.

Личности като Гервинус са били водени към своите възгледи от многобройните импулси, проникнали в подсъзнанието на хората *чрез декларацията за суверенитета на естествените науки. Гервинус е видял как пресъхват потоците на ентусиазъм, от които е черпил поет като Гьоте, който е оставял естествените си науки да текат от същите интелектуални извори, от които е извирали и поезията му.*

Колко мощни са били импулсите за самостоятелно обяснение на естественото познание, се разкрива в подобни явления. Идеализмът, който не смееше да се доближи до истинския дух, а само до неговите сенки, „идеите“, не можа да надделее над тези импулси. Той се опита да се утвърди във Вилхелм Йордан, Херман Грим, Мориц Кариере и други. Не успя. (Предишните есета демонстрират това подробно.)

Гервинус видял надигащо се течение на мисълта, което отклонявало поезията от желаната истина. Той се съобразил с това течение със собствените си мнения. Някои казвали: фантастичен полет на фантазията е да се опитваш да постигнеш истината от душата. Идеализмът гони нереални сенки. Поради погрешното си тълкуване на тези сенки, те загубили и истинското впечатление за светлината. И все пак това била същата интелектуална светлина, която хвърляла сенките на идеите, в която и поезията израснала, достигайки своя зенит с Гьоте. Казвали те

Защитници на „независимото“ познание за природата: тази светлина е безполезна. И както е казал Гервинус: правото да бъдеш осветен от тази светлина е престанало. Гьоте е последният, на когото е било позволено да пише поезия в нея; епигоните трябва да се обърнат към друга светлина; поезията, която е имала своя източник в древността и която се е превърнала в широко течение у Гьоте, трябва да играе скромна роля в сравнение с другите задачи.

За онези, които са способни да разпознаят, че състоянието на душата трябва да преоткрие духа, всички факти, свързани с отвръщането от духовната реалност, са значими. Начинът, по който Гервинус представи своята история на литературата, е един такъв факт – и не по-малко важен е приемът, с който се среща това представяне. Проницателният автор на историята на интелектуалния живот в модерната епоха, Юлиан Шмит, пише за постижението на Гервинус: „Ако едно мащабно начинание иска да има ефект, времето трябва да му предложи възприемчивост и известна зрялост. Такъв е случаят в годините 1838-1840. Това е повратна точка в немската литература. Все повече се разпространява чувството, че човек се е движил твърде дълго и твърде ревностно в етера, че е време да се огледа на земята... Човек подозира, че има някакъв недостатък в досега съществуващата поезия, най-голямата гордост на нацията.

----- “

Във всички, които говореха така, се криеше онази ярост, която съпътстваше мнението, че човек трябва да премине от фантастично съзерцание в „сферите на ума“ към сигурната крачка на „научното наблюдение на света“. Но днес е моментът, в който човек трябва да помни, че краката му се нуждаят от сигурно зрение, за да намери в действителност посоката, в която трябва да се обърне.

III

РЕЦЕНЗИИ НА КНИГИ

АЛБЕРТ СТЕФЕН КАТО ТЕКСТОПИС

*ПРОвизии за пътуването**

Алберт Щефен дари почитателите на своята поезия с лирически дар. Наистина трябва да се говори за „дар“. Защото който е открил в този поет искрения търсач на загадките на човешката съдба, който се стреми да разкрие тайните на света чрез устремената си творческа сила в душата, е копнеел за този най-личен израз. Той трябва да бъде благодарен за този дар.

Книгата е малка по брой страници. Дарът е голям. Защото от пълно сърце и душа, човек дава, човек, който има много да каже за това, което е наистина обогатяващо да се получи. То е добро за всеки, който го получава; но само *един човек* би могъл да го даде такова, каквото е: Алберт Щефен. Защото той вижда това, което всеки би трябвало да види, с наистина уникално артистично око.

Първоначалното впечатление може да бъде обезпокоително. Защото Щефен наистина живее в светове на чувства, които са изцяло негови. Но човек може бързо да се почувства като у дома си в тези светове. Защото домът, в който поетът Щефен оформя света по свой уникален начин, е пропит с топлина и е изпълнен с истинска доброта. Образите на Щефен често са извлечени от дълбоки планински шахти; но те са създадени от човек, който в дълбините на мисълта никога не губи жизнения си артистичен дух.

Щефан често се сблъсква със световни проблеми, които биха накарали други да станат философи. Той си остава художник. Други рисуват всякакви заоблени линии; Щефан нанася няколко щриха и добавя остри ъгли. Тогава цялото е по-изразително от извивките на други. Някои остават на повърхността, за да не се превърнат в лирично замислено мислене. Щефан често отива много дълбоко под повърхността; но може да говори толкова завладяващо, че всяко замислено мислене изчезва за слушателя.

* Издадено от Rheinverlag в Базел през 1921 г.

Стихотворенията на Шефен произлизат от сферата на душата, където човек прозира мистериите на света и се бори със загадките на човечеството. Но духът, който в своето съзерцание и възприятие често се впуска в бездънни дълбини, често се извисява до висините на звездите, остава пропит с образност, със скулптурно качество, никога не се поддава на интелектуалната студенина. Шефен рисува с думи. Думите притежават цветове. А цветовете функционират като тези в картините, които са издържали векове и са доказали своята стойност.

Шефен също се разхожда из природата, наблюдавайки и чувствайки. И природата разкрива своите духовни същества чрез него. В това откровение има мъдрост. Трагична мъдрост, доброжелателна мъдрост, мъдрост, пробуждаща любовта. Мъдрост, която се разкрива пред тълкувателя на гатанки, който в своята интерпретация е изцяло изпълнен със силата на поета, а в творението си е носен от тих артистичен ентузиазъм.

Шефен се спуска в дълбините на душата. Той изважда образи, които са като отражения на природни същества. На природа, която очите не могат да видят и без чиято достъпност във въображението светът на очите би бил илюзия. Тези духовни образи на природата имат ясни очертания; но те не са очертания, нарисувани от интелекта, а от човешкото сърце.

Гледайки тези образи, човек често има чувството, че някаква неизвестна сила в поета ги е изтръгнала от природата; и щом са били там чрез тази сила, Стефен ги е нарисувал.

Шефен, поетът, никога не е сам; един свят винаги го заобикаля. Той не просто изразява чувствата си ; той винаги наемква за безграничен свят около себе си, когато предава емоциите си. Неговите образи често говорят първоначално така, сякаш се оформят от празното пространство; след това, когато са напълно преживени, те придобиват фон. Тогава те разкриват свят, докато в началото сякаш разкриват само себе си. Понякога те са като хора, които първоначално изглеждат съдържани, а от които по-късно се излъчва любяща топлина. Понякога изглежда като...

Може да изглежда сякаш стихотворение от Стефенс е твърдение за предизвикателен произвол; и този привиден произвол силно ни държи, след което откриваме, че привидността на предизвикателност обгръща отдадена истина, която може да бъде постигната само чрез духовно спокойствие.

Поезията на Щефен често произхожда от планините; но, родена в планините, тя след това е прекосила равнините, като извори, които се превръщат в реки. Тя все още носи в себе си планинския си извор; но в равнините, които ѝ дават покой, тя отразява слънцето и там също извиква отражението на луната и звездите пред душата на слушателя. Тя шепне загадки на природата; прошепнатото се превръща в ухото на слушателя в познат език.

Деликатно стихотворение: „Felizitas“ прониква в сърцето като вълнуваща емоция, която се разлива в космическите простори. Човек е в тишината на собствената си стая, но и в необятността на света; човешко същество със своята мизерия и създаване на небесните сфери.

Често, когато съм през нощта
тревожно лице на сън
стреснат, помислете,
колко лесно се чупи тялото,
когато страхът и заблудата стават все по-
обременяващи,
Трябва да плача заради тъмния си път:
Бързо тичам към прозореца
да гледам звездите,
Как изглеждат толкова ярки?
Тогава мога да се доверя, нали?
Знам , че се отнасят с мен като с дете.
звездното небе се е озарило.

И как поезията на Щефен изразява благочестието ! Това е благочестие, на което е позволено да размишлява, защото в размисъла то никога не губи сърцето си. Това е благочестие, на което е позволено да оформя най-благоговейните неща, защото оформяйки ги, то все още запазва интимността на

МОЛИТВАТА.

Вървя през червени полета:
Зародишът спи.
Вървя през зелени поля:
поникна .
Вървя през златни полета:
Зърното узрява.
Намирам Мюлер
и мелничарят проговаря:
Земята е лицето
на Човешкия Син
И „който яде моя хляб,
„Той ме стъпва с крак.“
Коленичам
и той сервира храната,
за да мога да бъда доволен
по време на моето земно пътешествие.

Това е настроението, което след това пронизва човешката душа с преживявания от сферата на вечното. Личното се издига в безличното, не за да се изгуби човек в него, а за да се намери в своята истина и същност. И това откритие е отразено в собствената поезия на Щефен. Поетът чувства себе си в потока на битието и казва:

Езикът оформя съдбата,
според звуците,
строг или снизходителен.
Близко или далеч от вечното първично
слово
Моята свобода и трудностите определят
моята свобода.

И който чуе подобни неща от поетичната душа на Щефен, усеща как в неговия случай съдбата търси тайните на езика, за да оформи „строгата и нежна“ трудност на живота и да придаде смисъл на съществуването в свободата на духа.

Когато Стефен пренася болката си „в храсти и дървета“, за да направи дърветата свои учители на душевен мир,

Тогава чувството се разкрива в строгата сонетна форма и човек има усещането , че казаното може да бъде разкрито само в тази форма. Стихотворения от този вид в „Пътни разпоредби“ са като приемане на формата от поета, който намира в нея покой за чувството, което без това откритие би се стремяло към безграничния простор.

че чувството на Щефен може да носи и своята мярка в себе си, се разкрива, когато, във възхода от личния опит към споделения опит на битието в света, той се изразява под формата на химна, а също и когато намира възможността да се комуникира по такъв начин, че мълчанието, когато сърцето е пълно, се избягва само в най-малка степен: Ти се покланяш толкова погрешно,

толкова безнадеждно,

Защо, защо?

О, кажи го, о, кажи го.

Христос в мен –

Толкова ли е трудно?

Той обикаля: Аз съм
неговият кръст.

АЛБЕРТ СТЕФЕН: ЧЕТИРИТЕ ЖИВОТНИ

нито един момент , когато четеш драмата на Алберт Щефен „Четири звяра“, в който човек да не е обзет от силно напрежение. Напрежението има своите нюанси, но винаги е налице.

от това , което в натуралистичен смисъл е външното действие. То произтича от висша духовност, която прониква в цялата драма. То се движи в рамките на разкриването на мистерии на човешката природа, които проникват дълбоко в сърцето на всеки, на когото са представени по начина, по който го прави Алберт Щефен.

Алберт Шефен е най-сериозният артистичен търсач на тези мистерии. И все пак той е и роден експерт по тях. Като художник, той ги оформя, като позволява на собственото си същество да надделее в драматичното действие, което дава живот на произведението му – същество, което не пребивава там, където се развива действието, а в един по-духовен свят, който въпреки това граничи директно с обикновения навсякъде. Именно в този по-духовен свят човешките същества са вкоренени с душите си. Ако човек не прозре в този свят на „корените на душата“, тогава това, което хората постигат в живота между раждането и смъртта, си остава по същество неразбираема дейност.

При Алберт Шефен човек получава впечатлението, че за душата му е самоочевидно, че когато хората се обръщат към него, за да ги опознаят, той наднича в този свят, скрит от обикновения поглед. Той не просто приема съдържанието на това, което хората казват. За него всичко изречено, отвъд „израза си“, е също жест на душата, духовно проявление. Когато човек изразява това, което мисли, чувства и желае, чрез речта си, неговата духовна същност разкрива какво *е той като същество, родено и изпълнено с дух*. И Алберт Шефен интерпретира по този начин не само човешката реч, но и всичко, чрез което човек се разкрива.

И така, това, което правят героите в драмата, се появява на фона на един духовен свят, в който това действие има своите корени. То остава неразбираемо за обикновения разум; и е издигнато в свят, в който въпросът за такава разбираемост губи всякакъв смисъл, защото в този свят човек не „разбира“, а „наблюдава“.

На този фон се появява „четиричленният звяр“. Съществото, в което древното тълкуване на сънищата поставя произхода на човечеството. Бикът , чиято организация е близка до силите на земята. Не истински земните сили, а тези, които земята, като част от космоса, претендира за себе си. Лъвът , който е организиран по-малко по земен начин. Цялата му структура е еманципирана от земното, подобно на самата човешка душа.

Плътта е това, което душата е в духовен смисъл. – *Орелът*, който във физическата си форма представлява човешкото „аз“. Това, което се разкрива духовно в „аз“, е материално в орела. Но тъй като духовността, по своята същност, не може да се прояви директно материално, физическата форма на орела изглежда изсъхнала, с мазолеста глава, оперение, крака и т.н. Тези три същества, разглеждани като духовни форми, взаимодействат и въпреки това остават независими в духовен свят, който граничи директно с физическия свят на човечеството. Тяхното взаимодействие опосредства четвърто същество, което може да се разбира като вид ангел.

Когато духовният поглед се обърне към този „четири звяра“, той едновременно си представя епохата преди хората и животните в сегашната им форма. Имало е същества от вид като „четири звяра“. Те не са имали физическо съществуване; живели са в духовно-етерна форма на съществуване. От тази форма на съществуване хората са еволюирали нагоре, а животните надолу. Те гледат от най-далечната праистория, тези четири животни. Те са били там *преди* да се появят хората и физическите животни. Но те все още са тук. Те все още не са изчезнали. Те просто са трансформирали вътрешната си форма. Те са станали още по-духовни от преди. В резултат на това те са се отдалечили напълно от животинския свят и са се приближили до човешкия свят. Зад човешкия свят стои „четири звяра“. Физическото въплъщение, в хода на космоса, е достигнало сегашната си форма. То е на човешко ниво. Не може да бъде фундаментално променено чрез прегрешение или грешка. Но духовното царство може. То може да бъде завладяно от „четири звяра“ по всяко време и трансформирано в нещо нечовешко. Тогава човекът развива инстинктивни импулси, които са по-нисши от тези на животните, защото се носят от култивирания, по-висш човек.

Този „четиризвезден звяр“, величествен като сфинкс, създаден от безпогрешното древно прозрение на сънищата; той отново стои като

Истина, пред която е изправен научно настроеният изследовател на духовния свят днес. Но тя е изправена и пред артистичната личност, която истински и същностно вдъхва живот на творческото си въображение. Алберт Шефен е тази артистична личност, с въображение, което, излъчвайки яркост, открива и съживява отражението на истинската духовност в поетичните си произведения.

В неговата драма „четири звяра“ е също толкова „действаща личност“, колкото и останалите, които живеят във физически тела; но не се появява като „символична същност“, като „дух“ или нещо подобно. Не може да се види във физическия свят, защото му липсват необходимите качества, за да се види там. Но той винаги присъства, когато психическото състояние на „действащите личности“ приема форма, чрез която може да се възприеме свръхсетивният свят, непосредствено съседен на обикновения.

И в чувствителността си към емоционалното състояние на драматичните си герои в това отношение, Алберт Шефен е майстор. Той усеща с абсолютна точност кога човек притежава чувство, страст, воля, която пробива тънките стени на духовния свят и кара духовни събития да се появят зад физическите.

По този начин, „четиричленният звяр“, „невидим“ в обичайния смисъл, въпреки това, в съответствие с естеството на собствената си ефективност, е действащо лице в драмата на Шефен.

Двамата главни герои са: *Гросман*, човешко чудовище, и *Кристин*, ангел с добри намерения, но оправдана от тези намерения само по отношение на духовния свят. Защото нейната воля трябва да бъде пречупена от условията на физическия свят.

Зад *гърба на Гросман* царува „Четиримата звяра“. Той е добре образован човек в интелектуално отношение. Но всичко, което живее в душата му и може да бъде преживяно от него, е нечовешко. *Кристин*, под влиянието на „Четиримата звяра“

Тя се влюбва в този нечовек. Жестокостта е почти първото нещо, което той показва към нейната вечно нежна любов. Това не пречи на любовта ѝ. Всъщност, то я засилва. Ако тя трябва да го разпознае като „зъл“, тя иска да го освободи от „злото“ чрез силата на любовта си. Точно както той изглежда неизбежно обречен на „зло“ в този физически свят, така и, предвид конституцията на душата ѝ, тя е неспособна да бъде пометена от „злото“. Защото в нея живее не само „четири-звярът“ от едната страна, но и „Христос“ от другата. А Христос е съществото, което трансформира влиянието на „четири-звяра“, така че не нещо нечовешко да дойде на власт в човека, а нещо, което издига душата над това, което човекът иначе може да разкрие чрез физически произход, възпитание, социален контекст и т.н.

Бащата на Кристин, професор Сибелиус, живее от богатството, което по право ѝ принадлежи. Майка ѝ е имала брак с професора, уреден от съдбата, но в крайна сметка нещастен, и е починала духовно разбита. Кристин се чувства напълно оправдана да убеди баща си да даде на Гросман част от богатството, което по право ѝ принадлежи, за да може мъжът, когото желае да откупи чрез любов, да използва значителния си талант, за да започне бизнес. Тогава, вярва тя, всичко останало ще си дойде на мястото. Гросман, чрез влиянието на своето отдадено на Христос сърце, ще бъде насочена по пътя на истинското човечество.

Урежда се Гросман да проведе разговор със Сибелиус. Въпреки силната антипатия на Сибелиус към годеника на дъщеря му, въпреки факта, че въз основа на чутото от други за Гросман, той го смята за много лош човек, в края на разговора той му дава пари.

Но по-нататъшното следствие е, че по време на това първо посещение Гросман се подготвя за второто посещение, което се провежда същата вечер, по време на което той застрелва бащата, за да заграби цялото богатство на Кристин.

В мъжа, когото Кристин иска да поведе по пътя на доброто човечество чрез любовта си, тя трябва да види убиеца на баща си. Тя чувства само, че той трябва да преживее това падение в убийство на дълбоко вътрешно ниво; и че именно чрез това душата му ще се издигне от дълбоката поквара, в която е заплетена.

Гросман, подхранвана от нечовешки инстинкти, има такъв ефект върху преследващите го полицаи, че вместо да го арестуват като убиец, те му се извиняват за безредиците, които са причинили, като са се появили в дома му след убийството.

И докато всичко това се случва, Гросман вече е успял да прехвърли всички подозрения за убийството върху самата Кристин. Въз основа на неговата информация тя е арестувана като убийца.

Кристин продължава своя път, посветен на Христос, дори след убийството. Дълбочината на нейния опит води нейния ясновидски ум в духа до мястото на земята, където все още е Христовият гроб и където Христос все още „възкръсва“ за всеки, който, приемайки го в сърцето си, върши делата на Христос в света.

Душата на Кристин пребивава тук; душата на убития Сибелиус също пребивава тук. Чрез възкръсналия Христос се черпи силата да преобрази душата на Гросман.

Това, което Алберт Шефен представя тук по най-ярък и драматичен начин, е с неописуема дълбочина. Възходът на бащината душа в разбирането на духовния свят; ужасната борба между това, което четириизвярът може да направи в човешката природа, и истинското, християнизирано човечество пред очите на душата на Кристин – всичко това диша истинска духовност и позволява да се почувства по дълбоко трогателен начин връзката между човечеството и тази духовност.

И докато Кристин, с най-добрите сили на земята, се опитва да спаси душата на Гросман, която тя, като земна личност, вече не може да спаси, велосипедът на Гросман профучава.

Той потегли с всичко, което беше събрал. На задната част на двуколката седеше камериерката от хотела, където Гросман беше отседнал, която той беше убедил да дойде с него, след като вече я беше довел там, за да му помогне да отклони подозрението за убийство от себе си в очите на полицията.

Кристин сега трябва да преживее всичко, което може да сполети дъщеря, заподозряна в убийството на баща си, и която освен това прави неразбираемо впечатление на лекаря, директора на затвора и затворническия свещеник поради особеното си състояние на духа и връзка с духовния свят.

Развързката на земната съдба на този сюжет се крие в спускането на Гросман към подчовечеството. Ревнувайки към камериерката на хотела, той буквално я измъчва. Тя е приета в болницата, лицето ѝ е обезобразено, сякаш умира. Кристин също е там, тъй като психическото ѝ състояние трябва да бъде оценено.

Сега Гросман стои там в цялата си поквара; той е постигнал пълнотата на това, което човек може да постигне, когато е тласнат към подчовечеството от низходящата сила на Четирите Звяра; тези Четири Звяра, чиято същностна мистерия е дълбока. Защото това, което произлиза от тях, може да превърне човек в дявол; то може, одухотворено от светлината на истината, да го отведе до най-благородните висоти на човечеството.

Гросман се обесва в килията си. Той не иска да има нищо общо с изкуплението на душата си. Исква волята му, завладяна от дявола, да се разтвори в нищото на вселената за кратко време.

За пореден път се озоваваме пред земното място, където Христос възкръсва за сърцата, които го търсят в истинската истина, но където и четирите звяра разкриват своята опустошителна сила.

нен л äßt. „От кръстообразната пукнатина се появява първобитният звяр: от дясната гредка - лъвска глава, от лявата гредка - бича глава, от горната гредка - орлово лице. От хобота - тяло на дракон.“ - Тялото на дракона се появява, когато „звярът“ поема по пътя на разрушението; в противен случай, когато се изкачва по пътищата на човечеството, се вижда фигурата на ангел.

Гросман е жадно търсена от „четиризвяра“. Душата на бащата на Кристин се появява отново, подканвайки я да „съди“. Но Кристин, призована от баща си да съди, казва: „Не аз, а Христос в мен.“ Тогава лъвската глава изчезва от пълната форма на четиризвяра. И бащата продължава да я подканва да „изцелява“. Кристин отново призовава Христос в сърцето си. Главата на бика изчезва. И така лицето на орела изчезва, както Кристин призовава Христос да я „освободи“, така и тялото на дракона, докато извършва подобен акт, когато духът на бащата говори за „обичане“.

Самият Христос е духовно присъстващ там, където духовната борба в крайна сметка достига своя край. И когато пристига новината, че Гросман се е обесил в килията си, *на Кристин – като последна дума на драмата – е позволено*, чрез чиято непобедима сила на добротата Христос присъства, да каже: „Той (Гросман) се е възкресил в сърцето ми.“

Веднъж трябваше да размишлявам надълго и нашироко какво търси Ибсен в някои от своите драми. Някакво неясно, призрачно качество витае около редица от неговите герои. Това е дълбоко трогателно в „Когато ние, мъртвите, се събудим“. Но всичко остава в един непостижим „мистицизъм“. Ибсен не намира момента в човешката душа, когато видението пробива към истинския духовен свят. Следователно духовният елемент в неговите драми не възниква драматично.

Алберт Стефен открива този момент в своите „Четири звяра“. По този начин той връща драмата там, където е била някога, когато е избягала от мистериозния сюжет.

Това е, което е довело до чисто духовното и конкретно въображение на Щефен. Колкото и дълбоко да прониква човек в духовните светове чрез духовно виждане, пред душата му се появява нещо подобно на „Четири звяра“ на Щефен; човек осъзнава, че все още има места във вселената, до които прониква въображението, родено в чисто духовната сфера. Защото от такива места произлизат земните човешки фигури, създадени от Щефен. Това, което е светло в тези места, видно от тях, е това, което Алберт Щефен оформя. Но от такива места произлизат и истинските духовни същества, които се движат толкова реалистично сред земните същества в драмата на Щефен. Това, към което Ибсен е посягал с интелектуалната си ръка, но което е хващало само празнотата, са го грабнали въображението и одухотвореното художествено чувство на Алберт Щефен. И пред лицето на това чувство всяко размишление за несъвършенствата на това произведение трябва да замлъкне. Това, което се намира пред нас, е толкова пълно с живот, както в своите намерения, така и във формите си, че във въображението на читателя, което се ангажира с поета, драматичните образи на Алберт Щефен се появяват с такова съвършенство, че всяка друга, може би критична, преценка е естествено незначителна. Където съществуват такива достойнства, техните противоположни недостатъци бледнеят в сравнение. Защото тези достойнства изпълват изцяло душата. И всичко, което получавам като впечатление, докато чета, ще се прояви по най-завладяващ начин едва в сценичното изпълнение. Защото драмата носи в себе си същността на реалността, която доказва своята истинност в сценичния дизайн.

АЛБЪРТ СТЕФЕНС
„ПОКЛОННИЧЕСТВО КЪМ ДЪРВОТО НА
ЖИВОТА“

Аз

Някои са възприели „Четириите звяра“ на Алберт Щефен като „поклонение“ в света на антропософските идеи. Такова чувство не може да възникне, ако душата, със своя опит, наистина проникне в драмата. Защото в това произведение събитията текат от външната, сетивна реалност в духовната сфера чрез по-дълбокото човешко разбиране, присъщо на духа *на поета. Това, че този поетичен дух, заедно с героите на неговата драма, се възнеса в духовен свят в правилните моменти, не изисква разчитане на теория. Не е нужно той да учи* пътя към духовния свят от антропософията . Но антропософията може да се научи от него на живо „поклонение“ към духовния свят, вкоренено в живота на душата.

Такъв поетичен дух , ако бъде истински разбран, трябва да се възприема в рамките на антропософското движение като носител на послание от духовната сфера. Трябва да се усеща като добра съдба, която той желае да работи в рамките на това движение.

Към доказателствата, които антропософията може да даде за своята истина, той добавя и това, което действа в творческата личност като жив носител на дух, подобно на самата светлина на тази истина.

Сега, съвпадайки с обществената преценка за „четириногото същество“, излиза и публикуването на малка книжка от Алберт Щефен: „Поклонение към Дървото на живота“ (издателство Seldwyla , Цюрих).

Малка книжка, която живее. Защото, когато четящата душа се съедини с това, което говори от чудните изречения, всичко преди нея се преобразява. Впечатлението става духовно; пред душата застава човек, който прозира през съкровенията тайни на земната природа, който осветява

Природата е способна да се разкрие, така че да отразява своите мистерии обратно към него в неговата светлина.

Така поетичният дух на Алберт Шефен стои зад малката книжка и се проявява духовно, когато човек усети светлината, която сияе от нея.

„Обичам да приемам посетители в градината. Всеки, който идва, ме учи да гледам на растенията по нов начин. Начинът, по който човекът, с когото се разхождам из имота, хвърля поглед наоколо, скоро ми става ясно дали е натуралист, художник, музикант, фермер и т.н. Влюбените се разкриват в най-великолепния си разцвет. Влюбените в себе си остават повехнали и голи, дори до покрито с цветове ябълково дърво.“

Така говори онзи, чиято душа получава своите животворни сили от необятността на космоса и звездите; защото това, което получава по този начин, тя го разкрива, когато гледа създанията, които обграждат човека, за да може чрез тях той да получава живот наново от дълбините на битието във всеки един момент.

„поклонението към Дървото на живота“ се превръща за поетически възприемчивата душа в духовно освежаване и посредник на запознанство с поетичен дух, който е способен да разкрие природата в нейното духовно слово.

Какво богатство от смисъл се изразява в думи като тези: „Ако само човек знаеше какво става вътре в едно момче, когато вземе първата си ябълка, разгледа я с палец, захапе я с хрускане и преди да я изяде, погледне семките вътре, все още бели, най-много с жълтеникав оттенък! Той чувства с някаква естествена съвест: едва когато семената са тъмнокафяви, слънцето и луната са завършили работата си върху ябълката, така че тя да пасне на корема ми. Преди това е грешно да се счупи. Ако наистина клонката, на която виси ябълката, отказва да се пусне и трябва да се счупи, тогава момчето чувства прегрешението си. (По-малко към фермера, когото е ограбило.) ... Възрастните губят способността си да разбират алхимията на боговете—“

Животни. Защо? Защото се закоравяват в самочувствието си .

Но истинските поетични духове стоят там, в живота, за да приближават непрестанно закоравялото самосъзнание до алхимията на боговете.

Погледът ми е откъснат от това „поклонение към Дървото на живота“ обратно към дебютното произведение на Алберт Шефен „От, Алоис и Верелше“, с което той поздравява света през 1907 г. (S. Fischer Verlag, Берлин.)

Защото аз възприемам книгата преди всичко като поздрав към света. Това е поздрав от човешка душа, която по свой начин е предприела поклонение след пълноценен живот и която, изпълнена с получените впечатления, трябва да говори на другите хора така, както се говори, когато се отправя истински сърдечен поздрав.

Авторът на този роман е живял интимно с природата и човешкия живот. Душата му е получила дара да бъде не само в себе си, но преди всичко в това, което най-любящото наблюдение може да внесе в живота на душата. Но наистина тайната на човешката душа е, че колкото повече е способна да се потопи в всеотдайното преживяване на външния свят, толкова повече се задълбочава в собственото си вътрешно „аз“.

Дали произведението му ще се превърне в „роман“ не се интересувахе от младия наблюдател на света. Той все още не „композираше“; носеше в света поетичната светлина, която самият той беше получил.

Човек трябва да се спира и да размишлява върху чувствата във всеки момент, когато чете „От, Алоис и Верелше“. Защото от редовете тази поетична светлина се издига като нежни искри. Те са любов, преживяна през човешко сърце, светеща ярко. А „сияещата любов“ наистина е разкривателят на истинския живот.

Природата също не „съчинява“; тя просто представя своите творения на света. И тази връзка между духа и природата е това, което младият Алберт Шефен е прегърнал; тя го е насочвала по-нататък в неговото „поклонение към Дървото на живота“.

Всеки, който гледа на живота като поета от „От, Алоис и Верелше“, ще пристигне на това „поклонение“ до мястото, където творческият световен дух проблясва в наблюдавания природен и човешки свят.

Авторът на „От, Алоис и Верелше“ вижда това, което се разкрива като симптом на мистериите на съществуването в прости човешки жестове, в ежедневните действия. Дебютната творба на Щефен е симптоматология от най-красив вид. Но симптомите, които все още трябва да бъдат *интерпретирани емоционално – макар и несъзнателно* – ако духът трябва да бъде разкрит чрез тях, стават прозрачни – и от другата страна на реалността се появява това, което в „четири звяра“ се представя пред въображението без интерпретация, говорейки само за себе си. -----

трябва да може с любов да се спира, подобно на младия Алберт Щефен, върху интерпретиращите духа симптоми на Дървото на живота; той трябва да може да проникне в ума толкова сияйно, за да може той да се развие в онова чувствително виждане, което в „Четири-Животни“ довежда „Дървото на живота“ до пълно разкритие от всички страни.

Антропософията търси всеобхватността на Дървото на живота; и търси поетичния дух на Алберт Щефен. Вероятно затова двамата са се намерили.

II

Едва през 1912 г. Алберт Щефен публикува втория си роман: „Съдбата на грубостта“ (издателство S. Fischer, Берлин). Всеки, който го прочете и погледне назад към публикувания пет години по-рано, ще се почувства така, сякаш междувременно е трябвало да търси тази поетична душа на пътешествие в дълбоки сфери на ума.

Думите на Алберт Щефен говорят от „От, Алоис и Верелше“, като думи на душа, на която светът има много да каже, защото иска да слуша много неща с любяща преданост.

Колко малки събития, които в самата си дребност говорят за величието на света, са разкрити в светещия, стоплящ душата дебютен роман на Алберт Шефен. Човек остава с впечатлението, че светът говори чрез душа, която, обзета от изобилието от впечатления, се отдава на пътищата, по които я води съществуването.

Сега, през 1912 г., същата душа говори в романа „Съдбата на жестокостта“. Но нещо е пронизало тази душа: впечатленията от пътешествие в най-дълбоките, най-дълбоките сфери на ума. Пътешествие, в което човешката природа се превръща в загадка за интелектуално настроените души. Но загадка, от която силите на възприемащия ум могат да извлекат светлината, която носи разбиране.

Впечатленията, оставени от подобни лутания на ума на поета, са интимни. Би било неучтиво да се опитваме да го следваме в подобно пътешествие, защото той следва себе си само по много специфичен начин, по такъв начин, че впечатленията да не бъдат откъснати от пълнотата на откровението си от разума.

Душата на Алберт Стефен, по време на своето пътуване, е чукала на много духовни порти и е намирала вход. Там, в скрити места на необятността, тя се е научила да поставя под въпрос мистериите на съществуването.

Брошурата „Поклонение към Дървото на живота“ има две части. Първата е озаглавена „Подготовката“ и е записана през 1910 г. Алберт Стефен говори от разгара на пътешествието на душата си.

Виждам този поетичен дух пред себе си в началото на двайсетте му години, когато е създаден „От, Алоис и Верелше“. Очи, които нетърпеливо искат да попият цялата красота на света. Жестове, които копнеят да следват жестовете, с които животът говори на човечеството.

Виждам го отново пред себе си, пишещ „Съдбата на жестокостта“. Очи, от които говорят тайните на света. Жестове, в които светът, чрез целия човек, се разкрива.

Но сега поетическият дух говори в „Поклонение към Дървото на живота“: „Наистина няма друг начин: Ако искаме да възприемем безкрайността на пространството, ние вече трябва да усещаме неизчерпаемо богатство в себе си. Ако безкрайността на сферите не е да ни изпълва със страх и униение, ние трябва да познаваме нещо в себе си, което е равно на нея или дори я побеждава, или поне да вярваме, че можем да се култивираме до подобна сила и величие. Трябва да придобием понятия, които обхващат вечността, и на тях трябва да подчиним преходното.“

Духът на поета, в своето пътешествие навътре в себе си, е дал глас на втория човек: човека, който може да запали в себе си езика на вечното ставане.

Застанала така в света, душата на Алберт Шефен трябва да съзерцава загадката на „мъжа и жената“. Духът на поета усеща колко далеч едно от друго е това, което подсъзнанието преживява като човешка природа – жената и мъжът. Никъде другаде по света, сред многото съществуващи, не се разкрива първоначално по-голям контраст.

И същевременно този поетичен дух усеща, че нещо най-велико в световните събития трябва да може да се разгърне във физическото земно съществуване между „мъж и жена“. Нещо най-велико, защото е нещо от рода, чрез което загадките на света постоянно се поставят наново, не чрез понятия, а чрез самите световни събития, и винаги се довеждат до трагично или щастливо разрешаване.

Алберт Стефен отбелязва, че в мъжествеността има нещо несъзнателно провокативно, което се проявява в някаква форма на грубост във взаимоотношенията с жените. В противен случай той може да е с деликатна природа; има моменти, когато мъжът се държи и говори по такъв начин, че достойнството на жената изглежда смазано до него.

Но Алберт Стефен също наблюдава ефекта на този суров импулс върху жените. Самооткриване,

Укрепването на съзнанието произтича от преживяването на бруталността на мъжествеността.

Всеки, който желае да навлезе в подобни сфери на живота с гения на поет, трябва да може да улови нещо в езика си, което издига думите над ежедневието. Трябва да може да говори по такъв начин, че думите, които изрича, да стоят сами по себе си, но нещо съществено да може да живее в *проницателната* душа на читателя. Говоренето за тези неща, както се говори в ежедневието, има нещо болезнено за истински чувствителния човек.

В романа на Алберт Шефен езикът, в местата, където се разкрива тази централна загадка, придобива качество, което надхвърля ежедневието. В такива моменти стилът става сякаш поетичният гений се разкрива пред читателя по интимен, съдържан и внушителен начин.

И *този* стилистичен нюанс отново се откроява по стилистичен начин от стила, използван в изобразяването на героите в романа. Тук една душа, която по пътя си към истинския живот е надникнала дълбоко в тъканта на човешката природа, описва света.

След духовната и физическата същност идват личностите . Проницателният читател, когато бъде зададен, трябва да може да отговори на въпроси относно физическите и психологическите черти на героите. Героите се очертават толкова живо от романа. Човек има чувството, че би могъл да обсъжда с тези герои дори най-разнообразни теми, далеч от образа на Шефен.

Този стилистичен нюанс между яркото откровение, което излива всичко, което е вътре, и приглушеното говорене за тайни на душата, които не могат да достигнат напълно до човешкото съзнание, е несравнимо привлекателното качество, което съпътства читателя през романа „Решимостта на жестокостта“.

Такова положение в съществуването се постига от поетическия гений, който с пълно, най-честно вътрешно чувство преживява момента, в който *може да каже*: „ Ако безкрайността на сферите не ни изпълни с трепет и униние...“

За да се изпълним с нещо равностойно или дори способно да ги победим, трябва да знаем нещо в себе си или поне да вярваме, че можем да се образуваме, за да постигнем подобна сила и величие.“

В „Определяне на грубостта“ на Алберт Шефен говори поетичен гений, който открива в грубостта важната енигма, която иначе е занимавала толкова интензивно времето и която се възприема от мнозина като „битката на половете“.

Подходът на Стефен към контраста между мъжа и жената веднага подтиква душата да търси духовната сфера. От духа трябва да се хвърли светлина върху тази загадка на живота. Други обаче свеждат проблема до материалната сфера, където душата се обръща към материалния свят. Но това го отвежда в сферата на тривиалността.

В резултат на това поетичният гений на Алберт Шефен се откроява толкова блестящо в своето време, че той отвежда онези, които подхождат с разбиране към неговото изкуство, в области на битието, в които самият той е навлязъл едва в своята най-дълбока, най-сериозна човешка вътрешна борба.

Но това едва ли е това, което човек очаква от един поет в днешно време. Предполага се, че той се спуска в сферите, където преобладават тривиалните понятия от ежедневието, където всичко, което не е одобрено от научното мислене, може да бъде сведено до сферата на фантазията. В тази сфера обаче разбирането за „четири звяра“ не се появява.

В „Определението на грубостта“ оригиналният подход на Алберт Шефен към мистериите на човешкия свят е разкрит по значим начин. Дори в този роман повествованието не следва нишката на конвенционална романистична структура. В сюжета, който е въведен от самото начало, са вплетени епизодични кратки разкази, които на пръв поглед *биха* могли също толкова лесно да имат различно съдържание. А накрая читателят е изненадан от добавен разказ, който изглежда като нещо съвсем ново в романа. Шефен

Той представя този разказ по следния начин: „Сега ще бъде разказана историята на един човек, когото Аладар срещнал, за да може да се разбере как цялото му същество се е издигнало на високо ниво чрез новия му приятел.“

Аладар е герой, който дълбоко ангажира читателя от самото начало: главен герой на романа. Новият приятел се появява едва в самия край.

Одухотворяването на изкуството от Алберт Щефен може да се усети особено в този вид „композиция“. При прочитане на „добавения“ разказ, човек веднага усеща неговата художествена необходимост, произтичаща от уникалния характер *на този* поетичен гений.

За Алберт Щефен, в „Определяне на суровостта“, изобразените процеси са като художествени средства, чрез които се внушава духовен свят, видим зад тези процеси. Тази интерпретация обаче не е символична, а по-скоро се разгръща по начина, по който цветовете на растенията или блясъкът на камъните се свързват с духа.

И от света, в който човек се вижда, когато позволи на красотата на изобразеното да го засегне, се появяват хората, които стоят пред нас в изкуството на Алберт Стефенс.

По този начин стилът на Щефен се превръща в онова, което е способно да разгърне артистично изображение подобно на физическа основа, в която личностите, които се появяват, влизат от духовния свят.

Това е, което човек възприема като брилянтна оригиналност на Алберт Стефенс още в „Определяне на грубостта“.

III

Година след „Решението за жестокост“ през 1913 г., е публикуван следващият роман на Алберт Щефен, „Подновяването на завета“. (S. Fischer, Publishers, Берлин 1913 г.) Поетичният гений сега прониква в човешкия живот, докато душата преживява визуалното-

Силата на въображението е насочена както в ширина, така и в дълбочина. *В ширина*, като привлича в своята сфера съдбите на много хора, свързани чрез живота. *В дълбочина*, като се стреми да изследва силите, действащи в тази съдба, където човешкият живот извира от духовните източници на съществуване.

Въображението изхожда от една легенда. Някога един мъж и синовете му мигрирали от далечния север към по-ниските райони. Обстоятелствата около заселването им довели до ситуация, в която след известно време някои от потомците на мъжа заживели в светла, приятна местност; други – наблизно, но в окаяна област, където душите вехнат, духовете деградираат, а моралът се поддава на разпад.

Поетът рисува жива картина на мястото, където тези хора от обикновен произход са водени, някои до условия, където животът може да процъфтява, други до такива, където трябва да се разпадне. Един от потомците се изкачвал ден след ден до висините, където можел да погълне слънчевата светлина в душата си. Той бил толкова далеч от царството, където неговите роднини се поддали на мизерията на живота. Но изкачването било опасно. Парите на блатистата местност, които поглъщали живота, се разпространявали нагоре и в насладата от слънцето смъртоносното море от мъгла напредвало. При едно от тези изкачвания съпругата на търсещия слънце починала. Но умирайки, тя му оставила видение: себе си с дете на ръце. И умирайки, тя му казала: нарисуй ни и постави картината „под липата“. И така, около мястото, което получавало силата си от картината, възникнало приятелско човешко селище. Мъглите на съседното мочурище избягвали района, където действала силата на образа. Слънчевата светлина царувала там, където този ефект бил налице.

Как човешката интимност пулсира чрез природните сили в дълбоко залегнали мощи, духът на поета по чудесен начин поставя това в началото на неговото творчество, създавайки настроение.

Този поетичен гений, в духовното търсене на сетивата си, е открил природата; в духовното търсене на душата си чрез природата, той е открил божествено-духовното.

Един антиктвар притежава изобразената легенда в колекцията си. Той е член на семейството, за което се отнася легендата. Неговите собствени предци са доведени от север и животът им се е развил по такъв начин, че едната част от семейството е успяла да води достойно съществуване в красив регион, докато другата част е била осъдена на живот на морален упадък в естествено блато.

Така съседни, сродни групи хора стоят една срещу друга. Условиата им на живот са им дали напълно контрастни характеристики в тяло, душа и дух. Но животът ги сближава. Възникват връзки между една група хора и друга. Това, което се преживява там, поетът наблюдава и го изобразява с широтата на визията си и дълбочината на проникателното си въображение, така че читателят непрекъснато следва разказвач, който, където и да се разкрива природата в това, което получава от небесните сфери, живо и ефектно включва духовното в обхвата на своето наблюдение.

Представена е картина с рядка яснота. Изобразен е бракът между мъж от лош регион и жена от добър. Този брак се разгръща в най-загадъчните трансформации на характера както на мъжа, така и на жената. С проникновен поглед върху това, което действа от дълбините на битието в човешкия живот, умът на поета проследява тези мистериозни трансформации и това, което той открива в душите на хората от чувствеността на наблюдението на природата и от проникващата сила на духовното наблюдение, е самата разплитаща сила на живота.

Бракът води до точката, в която жената става „знаеща“, където – особено по Великден – ѝ просветва как мъжът...

дете “, тъй като черпи същността си от слънцето и просто я пренася в земния свят. - Силата на образа, за който разказва легендата, се превръща в живо същество в жената; такова живо същество, което пренася душата, завладяна от него, в духовния свят.

Чудесна духовна магия цари над този пасаж от романа. „Магическият идеализъм“ на Новалис блести както може чрез истински поет век след Новалис.

Така казва жената: „В тези рогозки спи дух, който чака да влезе в сърцата на хората и там да се превърне в лечебна любов. Колко славно трябва да е да се обединиш със съществата, които хармонично извикат зеления килим от растения. Такива приятели ще бъдат всички хора един ден. Да, ти и аз, и всички копнеем да се съберем, колкото и да си мислим, че сме врагове... Защо винаги се обвиняваме, че не можем да дадем нищо на никого! Може ли човекът, когото обичаме, да погледне рогозката със звездоцветните растения, без да стане по-блажен? О, само да можех да бъда такъв ученик! Възможно ли е да имаме някакво друго желание на земята?“

И поетичният гений, разкривайки преплитането на душата си с този духовно-природен език на „които са познали“, изрича дълбоки думи в „Поклонение към Дървото на живота“. Той е потопен в преплитането на природата чрез най-яркото вглъбяване. Там той говори: „Сега изведнъж разбрах първичното растение. Видях как растението поклъва, расте, цъфти и дава плодове, само за да се издига отново и отново от семето, през цяла епоха на света, според естествената необходимост, и как свързва земята с небето. Открих в подредбата на листата, във формирането на цветовете, във издигането и изпаряването на водата, в цъфтежа и избледняването на цветовете, многообразен ритъм: тонове, контрапункти и акорди, танц на безброй духове.“

Всеки, който прочете тези думи в „Поклонение към дървото на живота“ и след това си припомни цитираните пасажии от романа, ще усети в този поетичен дух как от дълбините на духа изплуват светлината на „Магическия идеализъм“ на Новалис и „Интуитивната преценка“ на Гьоте.

Втората половина на романа „Обновяването на завета“ може да бъде преживяна само като истинско духовно поклонение на художественото въображение. Момче, чийто произход се крие в съюза между членовете на светлите и тъмните течения на родословието, е изобразено по пътя му на образование. Тази духовна перспектива позволява на Алберт Шефен да проникне дълбоко в сърцето и душата на това момче. Намираме го като надарено дете, когато започва училище. Тогава в младия му живот навлиза опустошително събитие. Учител наказва момчето и то вижда пред себе си „изсъхналата, кокалеста ръка“ на стария учител. Цялото същество на детето се променя. То напълно усвоява това, което трябва да научи, но когато бъде разпитано, не е в състояние да изрази нищо. Алберт Шефен е могъл да изобрази само нюансите в трансформацията на душата на това дете, защото в „Обновяването на завета“ той представя отражение на духовното поклонение, което самият той е предприел по това време.

Ето го и Хартман, братът на дядото на момчето. Хартман е човек, който излъчва разрушение, разрушение, което самият той причинява. Той не причинява това разрушение съзнателно. Жена, която умира заради него, брат му, който се превръща във фалшив мъж заради него, и много други неща са свързани с неговото съществуване и действия. Той вижда себе си като център на един свят на разрушение. Всичко това може да бъде изобразено само от поетично въображение, което ясновидски е стояло в сферата на духовното и гледа на човешките сърца от тази перспектива. Тъй като въображението на Алберт Шефен е способно на това, дори толкова сложна фигура като Хартман, преминаваща през нечувани крайности на живота, изглежда вътрешно истинска.

И това остава вярно, тъй като той се изолира като отшелник в собствената си област , посвещавайки се единствено на разрушението на света и живота. Защото животът му го е накарал да вярва, че светът е достигнал точката в своето развитие, от която неизбежно трябва да се спусне към разрушение. И тъй като той въплъщава сбора от всички човешки разрушителни сили, той желае да се превърне в инструмент на този разрушителен процес.

И още нещо: този твърд човек може да стане набожен, когато е с момчето, чието възпитание е било загатнато, и малката му сестра. Духовността на детската душа, в своята ефикасност, блести ярко във взаимодействието между Хартман и двете деца на неговите роднини.

Сляп мъж, оцетен от Хартман, защото Хартман е оградил имота му със свирепост куче, а слепецът е влязъл в територията на кучето, ще бъде отмъстен от група яростно страстни хора. Докато тази група се готви да унищожи Хартман, чуваме слепаца да казва следните думи: „Виждам множество души да се издигат в полет. Виждам друга да се втурва към нея, да се гмурка в хаотични маси в бездната.“ Така въображението на Алберт Шефен води човечеството към духовния свят, осветявайки най-съкровено то му същество с лъчите на този свят. Това се проявява по-ярко в „Четири те звяра“; духовно човек вече преживява пълната му сила във втората половина на „Обновяването на завета“.

Краят на романа е дълбоко трогателен . Измежду групата покварени хора „Слепият човек“ се обръща към друг: Чуй какво току-що мина през душата ми.

отиде: ---- Изкупителят висеше на кръста; отдясно и Отляво бяха двамата злодеи . От небето мрак се спусна в големи кръгове върху народите, събрани около скалата Голгота. Те извикаха: „Ако си Божият избраник, спаси себе си!“ Тогава

Поетът проследява разговора между двамата престъпници и Исус. – И тогава идва ярко сияйният образ: „В подножието на скалата стояха двама възрастни мъже, стари приятели. Струваше им се сякаш светецно същество се спусна върху кръста на единия убиец и нежно отнесе духа му, докато в същото време дяволски свито същество се приближи със свистящ вятър и грабна душата на другия убиец от конвулсивното му тяло.“ Приятелите се разделиха. В следващите дни те преживяха дълбоки преживявания за душите си. И това, което сега чувстват, човек изразява с думите: „Чувствам се точно както ти. Затова нека сключим пакт. Нека се закълнем никога да не се следваме един друг в красивите царства на духа, а да останем вечно с убиеца в тъмнината.“

Те бяха осъзнали как хора като този убиец не биха могли да се отклонят от пътя, ако самите те са различни. И докато вярваха, че трябва да останат с убиеца като изкупление, трети човек, когото не познаваха, застана до тях и каза: „Нека бъда в твоя завет.“ Христос беше третият човек. В неговото царство на светлината се намират изпитаните души.

Човек оставя този роман с дълбоко благоговение пред силите на съществуването, които управляват човешките същества.

Алберт Шефен го създава като образ на своето духовно поклонение. И това, което въображението преживява по време на това поклонение, е *радостно* преживяно от сърцето на поета. Духовните светове, преживявани радостно, са откровения на *красотата*. Красивата духовност говори от романа на Алберт Шефен. Защото който преживява духа така, както той, може да опише кое е красиво или грозно за сетивата. То става *красиво* в светлината, която той извиква върху него.

(С това завършвам разказа си за ранния период на Алберт Шефен като поет. Възнамерявам да продължа това обсъждане скоро, като след това ще се спра и на по-късните му произведения.)

„ОГЛЕДАЛНИЯТ ЧОВЕК“ ОТ Франц Верфел

Аз

Истинската поезия, която се движи в сферата на човешкия интелектуален опит, трябва да буди най-дълбок интерес днес. Това може да се каже за трилогията на *Франц Верфе* „Зрителен човек“ (издателство *Курт Волф*, Мюнхен).

Развитието на човешката душа през три етапа на светогледа предшества това, което Гьоте нарича сетивно-свръхсетивно виждане. Може би най-добре мога да уловя какво представя поезията на Верфай на това виждане, като го опиша свободно. Човек иска да напусне света, в който животът го е поставил, защото не може истински да бъде човек в него. Такъв, какъвто е този свят, той затруднява самата същност на човечеството в неговото възприятие. Той му пречи да постигне истинско съществуване. Той иска да влезе в манастир. Тези, които вече живеят в този манастир, за да култивират истинския свят чрез откъсването си от измамния, му казват, че поема тежко бреме. Съветват го да не прави скока в неизвестното, защото изглежда неспособен да се справи с опасността. Той отказва да бъде отхвърлен. Разказват му за три видения, чрез които човек се издига до преживяване в духовния свят. Той поема по пътя, който след първите два етапа води до третия, в който „духът в човека“ съзерцава „духовната същност на света“.

В първата част на трилогията, интроспекцията на душата се трансформира чрез външни средства (уединение, съзерцаване на собствената форма в огледало, където тя е физически подобна, но духовно различна поради промененото възприятие). Тази трансформация води търсещия до разбирането, че светът, който е преживял досега, е просто отражение на собственото му същество. Той научава това, което другите не научават: че човек, който не претърпява вътрешно развитие, вярва, че има свят пред себе си, но в действителност само стои пред „огледало“.

Зад огледалото се крие светът. Това, което човек вижда, е само неговото собствено съдържание, отразено обратно към него от огледалото. Човек живее в заблуда относно този огледален свят, докато не се научи, поне в света на отраженията, да усеща собственото си тясно човешко аз като реалност. Тамал, търсещият, е доведен до това осъзнаване. От огледалото, поставено в килията му, неговият сънливо-буден човек се сблъсква със своето отражение, едновременно подобно и различно от него, като истинско същество. Сега той е „в себе си“; но това „аз-аз“ е извън него. За да бъде себе си, той първо трябваше да дойде при себе си; но сега това постигнато аз го води като друг.

Във втората част на трилогията „Едно нещо по едно“, човекът-огледало, който е едновременно другият и все пак истински себе си, води търсещия през света, за който някога е вярвал, че наистина обитава, но в който всъщност е бил само в капан на илюзиите си. Той се събира отново с хората, които съдбата го е събрала; споделя преживявания с тях; но сега преживява нещата по различен начин от преди. Той преживява живота като човешко същество, което все по-съзнателно разкрива по-дълбокото си вътрешно аз; светът му става по-богат; бездната между него и другите се разширява все повече. Съзнанието му се засилва чрез опита. Той узрява, за да стане свой собствен съдия. Вижда какво трябва да бъде „съдено“ в душата му. Новият човек, който може да види стария, произнася смъртната присъда над този старец, който не е можел да вижда, но въпреки това е действал досега.

В третата част търсещият се завръща със своето кондензирано съзнание, като някой, който самодоволно е угасил предишното си аз, в самота пред огледалото. Около него са онези, сред които е копнеел да бъде приет. Но огледалото вече не е огледало. То се е превърнало в „прозорец“.

„Тамал (докосва огледалото). Мощен магически шок. С един замах огледалото се превърна в гигантско-“

Прозорецът се преобразява. От всички страни ослепителна дневна светлина нахлува в залата. Зад прозореца се разгръща жизнерадостен, опияняващ свят от цветове и форми, предназначен да представи на зрителя онази висша реалност, достъпна само за героите на сцената. *Монах*: <Стани и виж!> *Тамал* (обръщайки се, заслепен): <Светлината! Светлината! Никога не мога да понеса това блаженство!> *Монах* (много тържествено):

Сега си се събудил от нощта *на угасващите*
дни на живота за зрелището на *реалността на*
утрото . Защото зад теб потъна огледалният
свят, който ни изправи пред гротескното лице
на собственото ни същество във всяко
създание, светът, в който малцина намират
изцеление. Всички преминахме през него, но
това, което видяхме, не беше това, което си
мислехме, че виждаме, това, което си
мислехме, че обичаме. Защото всяко същество
се превърна в наша заблуда; ние останахме
цели, но тези жертви плачеха.

(Пауза)

Някога всички бяхме такива глупаци и тук, в
една древна нощ, освободихме фалшивото аз,
убихме истинското и накрая загубихме
отражението си. Сега и ти се раждаш за втори
път! Наново, твоята жизнена сила се разтяга,
освободена от тъпа амбиция и дива борба. Ти
излизаш от смъртта, от несигурното
страдание, от всичко страховито, недовършено
и неясно – и се учиш с необезпокоявани очи
да различаваш болния здрач от чистия ден!

Тамал (в калейдоскопично променящия
се пейзаж)

Виждам! Виждам! Виждам!

Абат

(приближава се до него)

Ти си най -младият от прераждането.
Затова, вземете златния пояс на длъжността!
Tr ùb пуши главата ти от човешки часове,
Така че до голяма степен все още си свързан с Мая.
Първо трябва да се справите с тревогите, предпазните
мерки и задълженията.
Фокусирайки душата си върху безкористни цели,
Тогава може би ще искате да опитате скалистите стъпала.
Да се издигнеш до любовта, която те зове тук,
За да намеря най-накрая крайното завършване
В сладко изчезване и изчезване от теб.

(силно)

Вземи го тогава!

Тамал

(слага златния колан)

Абат и монах

(поклонявам се пред него)

Двадесет и шестимата монаси останаха клекнали,
неподвижни и усмихнати леко.

Това е краят на магическата трилогия.“

II

Едно стихотворение трябва да се приема като произведение на изкуството. В „Верфел“ има поетична сила. Ето защо човек може да започне с „Огледалният човек“, приемайки го като произведение на изкуството. Но ако е направил това от самото начало с най-добри намерения, той многократно ще бъде изхвърлян от артистичното настроение с напредването на историята. В крайна сметка човек иска да остане с настроението, което изпитва от двадесет и шестте „неподвижни, леко усмихнати, бавещи се“

монасите , човек може да се върне към поезията и да приеме всичко с хумор. Но и това не работи. Това създава незаконната комедия на карикатурите, които в действията си забравят, че са карикатури и разиграват реалности.

Но човек иска – е, какво иска човек? Човек се увещава: Не бъди еснаф, защото Франц Верфел е поет. Човек се стреми да схване „живите образи“ на поезията. Защото такива образи са това, което поетът предоставя. Но в крайна сметка човек се оказва многократно изпълнен с безкръвни абстракции, към които са добавени човешки дрехи. Човек копнее да се докосне до поетичната интуиция – и вместо това е принуден на всеки ход да използва интелекта си, който е предназначен символично да изгради свят, който не съществува. Конструкция за къща, лишена от строителни материали. Скици, лишени от зародиш на образи. Доста съм недоволен от себе си. Защото всъщност се интересувам от този „човек с огледалото“. Само че интересът ми постоянно е угасен от това, което съм описал.

Но може би все още не съм схванал цялата работа. Така че нека се върнем на работа с нова перспектива – как се нарича сега? – „отношение“. Вярно е, че това означава да се промъкнем през цялата безвкусица, тривиалности и, още по-лошо, през немагическата втора част на „магическата“ трилогия. Но всеки, който се обижда от подобни неща днес, е просто непоправим филистер. Затова предпочитам да кажа, че ако търсещият Тамал наистина е човек, който дори в Мая вече е преживял безвкусица и малко неприятно поведение, защо драматургът трябва да бъде възпрепятстван да го дърпа през безвкусица, когато той се преобръща от „Едното“ на Мая към „Другото“ на духовната реалност?

Днес по света тичат толкова много „магьосници“, „мистици“ и дори „окултисти“ , които, докато се занимават с твърде човешката душа-

Те обичат майте доста грубо, но с въртящи се очи и изкривяващи брадичката жестове, кокетно бърборят с ентузиастични от мъжки и женски пол за възвишени „пътища на познанието“, че човек се изкачва толкова високо, че мислите му се замайват. Не е ли възможно Верфел да е възнамерявал да окарикури такъв окултист? Тогава, като художник, той вероятно би бил прав да изобрази подобна абстракция, която става конкретна само когато не се наблюдава, като карикатура, която, за добро или лошо, понякога трябва да разбива характера. Но тогава остава неразбираемо защо другите герои, които – от гледна точка на майте – са доста добри граждани, също трябва да поддържат този несигурен баланс между абстракцията и човечността. Ако Тамал пада артистично на всеки няколко мига, защо останалите, които дори не трепват, също се преобръщат от падането си с вик „Изправете се и вижте!“? Изглежда невъзможно, колкото и да се опитват. Дори ако човек възприеме сатирично-хумористичен „подход“, обкръжението на Тамал е обезпокоително.

А какво да кажем за самия Тамал! Ако е замислен да бъде сатиричен? Тогава той би могъл да бъде само карикатура на „Магьосникът“. Но карикатура или не, *този* Тамал „преминава“ през три части от трилогия и – прави го – стои на главата си. Дори магическото кокетство намира това за твърде много.

Тамал стои начело на интелектуалната алегория. И тази алегория е сериозно моделирана по онова, което в мистичните ръководства е описано като „пътят на човешкото развитие“; следователно Тамал не може да се възприема като сатирично-хумористична фигура. Като такъв, той би трябвало да измине светския си път на двата си крака на майте и да стигне до края като псевдомагьосник. След това би трябвало да носи алегорията с главата надолу като фалшива; но в поемата той е поставен върху алегорията, която използва главата му като опора.

Изглежда напълно оправдано да се експериментира толкова много с „огледалния човек“, както всъщност човек иска да го разбере.

да вземе. Ако се намерят някои от неговите предани почитатели, те ще кажат: той просто не знае кое е важно, експериментира така. Той просто не е разбрал поезията.

Но на това отговарям: Както и да се тълкува това произведение, сериозно разбиране на интелектуалния свят не се е вляло в художественото изобразяване на героите и действията. И точно това исках да илюстрирам, като покажа, че човек може да формира различни мисли за „Огледалния човек“ от различни гледни точки. Човек е подтикнат да го прави, защото всякакви въображаеми неща се опитват да се представят като произведения на изкуството. Ако поетичната творческа сила – която признавам, че присъства в някаква форма навсякъде – не беше напълно закърнела от интелектуалната конструкция, човек нямаше да се чувства воден към „ако“ и „може би“ на пресметливия ум.

Човек може дори да се изкуши да пренапише цялата поема, трансформирайки събитията отзад напред. Тамал би могъл първо да погледне през „прозореца“. Човешките същества без никакво мистично развитие правят това. Те все още не са намерили истинското си аз. Те приемат света, който виждат, като реалност. След това, сякаш влизайки през „прозореца“, те намират същество, подобно, но различно от тях самите, което първоначално е неразбираемо. То ги води през втората част на трилогията, „Едно нещо по едно“. Те се чувстват все по-привлечени от това същество; накрая, те влизат в него напълно. Така са намерили истинското си „аз“. Но това аз носи духовния свят в себе си и превръща „прозореца“ в „огледало“, което сега разкрива истината, защото показва това, което е образ, като образ, докато истинските човешки същества не гледат своята същност, а с нея и битието на света, през прозореца, а го преживяват *пред* огледалото. За тези, които се развиват в тази посока, това, което *виждат*, е като Мая, независимо дали го виждат отразено в огледало или директно през прозореца.

Истинското духовно развитие на човека протича по съвсем различни пътища от описания в тази трилогия.

Представено е като логичен процес. Има начало и – макар и не край – прогресия, която е водена от вътрешна необходимост. И това е необходимостта от преживяване, което може да бъде оформено, което може да се превърне в произведение на изкуството. Но който просто стигне до *мисълта* за това преживяване, е подвластен на съдбата на мисълта. Някоя линия на мисълта не съвпада толкова перфектно с преживяването, че да не може да се превърне и мисълта-символ на края в тази на началото и обратно.

И накрая, в „Човекът с огледалото“, „огледалото“ в началото е дори повече „прозорец“, отколкото „прозорецът“ в края, който всъщност е просто „огледало“. Сценичното описание гласи: „Зад прозореца, един жизнерадостен, опияняващ свят от цветове и форми, който е предназначен да означава за зрителя онази висша реалност, достъпна само за героите на сцената.“ Може би Тамал разбира значението на този опияняващ свят от цветове и форми. Ако *той* му разкрива един висш свят, тогава може да го направи и „огледалото“, което държи собственото му отражение.

Надявам се, че този разказ няма да бъде тълкуван като „презрителна критика“. Написаното от мен тук е от интерес за поезията на Верфай. Художествената сила на този поет е значителна. Похвално е, че с тази поетична сила той се е потопил в стихията на духовното развитие на душата. – Но когато съвременният човек се доближава до духовното и неговия живот, той се превръща в оформител на понятия, символист, алегорист. По този начин обаче духът умира. Мисълта е трупът на проявяващия се дух. Човечеството се е нуждаело от интелектуализъм, за да постигне интуитивния живот в свобода, който може да съществува само в безжизнения дух, в духа на понятията. Но изкуството изисква живия дух. При Омир това не е просто фигура на речта, когато той оставя „Музата“ да говори. Клопщок дори оставя „безсмъртната душа“ да говори по този начин. Гьоте не го е изразил изрично; но който познава неговия опит, знае как го чувства.

Открих, че поезията, която прониква в духовната сфера, изисква от своя страна опит в духа. Това със сигурност трябва да се случи, ако културата иска да се издигне от сегашната си задънена улица. Казаното от мен не противоречи на факта, че Верфел наистина е допринесъл много за това възходящо движение. Мога да изразя пълното си *съгласие* с „Човекът с огледалото“ само чрез моите *възражения* .

НОВА КНИГА ЗА АТЕИЗМА

През 1910 г. Фриц Маутнер публикува „Речник на философията“. В тази книга той събира, подредени по азбучен ред, различни размисли върху понятия, често обсъждани във философията. Светлината, в която са осветени тези понятия, е същата светлина, която авторът е вярвал, че е запалил за себе си и за света години по-рано в своята „Критика на езика“. Сега са налични два тома от ново произведение на Фриц Маутнер: „Атеизмът и неговата история на Запад“ (1922 г., Deutsche Verlags-Anstalt, Щутгарт и Берлин).

Ако не искаме да бъдем несправедливи към Маутнер само чрез употребата на езика му, тогава, когато обсъждаме неговите произведения, трябва преди всичко да разпознаем от самите произведения как той използва определени думи. Започваме с четенето на „История на атеизма“. Първите изречения на „Предговора“ гласят: „За да не се налага читателят да чака до последния раздел на четвъртия том, за да научи крайната цел на това произведение, искам да направя изповед на вярата още тук; бих искал да водя онези, които ми се доверяват, до светлата и студена висота, от която, гледани, всички догми изглеждат като исторически развити и исторически преходни човешки прокламации – догмите на всички позитивни религии, както и догмите на материалистичната наука, до висотата-“

Той, от който вярата и суеверието се пренебрегват като еквивалентни понятия. Това, което се стремя да предложа, конструктивно, между редовете на тази опустошителна книга – моето кредо тогава – е безбожен мистицизъм, който може би може да компенсира дължината на пътя на съмнението.

Езиковият критик“ Маутнер би могъл да ви смъмри доста сурово, ако толкова лесно коментирате това „кредо“. Той би могъл да каже, че все пак сме „зависими от езика“. И ако, както направи веднъж, добави изречението: „...език, който включва и общоприетите обичаи и науката“, може дори да ви удари по устата.

Ето защо, преди да коментирам неговото „кредо“, искам първо да видя какво има да каже за „вярата“ писател, написал „речник“. Сега ще обърна към страница 438 от първия том на „Философски речник“. Там статията за „пол“ свършва и започва тази за „щастие“. Няма нищо за „вярата“. Вярата е в известен контраст със „знанието“. Затова поглеждам към страница 582 (от втория том). Но там „ценностни чувства“ е последвано веднага от „чудо“. „Знание“ и „наука“ нямат свои собствени статии в този философски речник.

Ако трябваше да предложа мисъл по този въпрос, тя неизбежно щеше да бъде педантична. Отварях и четях този речник твърде често, тук-там, за да не осъзная, че езиковият критик Маутнер разглежда „по-маловажните“ понятия в рамките на „по-важните“. Затова търся под „истина“. И там, на страница 543 (том 2), се казва: „Осъзнаването, че вярата се простира и до абсурда, е може би най-ярко изразено в католически текст, който цитира Паулус Сарпиус... Този контраст между *вярата* и разпознаването на истината или *знанието* не се дължи единствено на ...“

Етимологията на английската дума „*truth*“ (*истина*) запълва тази празнина. Искам да отбележа още тук, че нашето „*вярвам*“ (старовисокогерманско „*gilou-bon*“) е почти идентично с „*обет*“ и че този „*обет*“ в най-старото си проверимо значение е *хвала, благословия*, усилен от „*ge*“. Може би превод на „*probare*“. Да, това, което е единствено и изключително основата, когато някой обявява дадено съждение за *истина*, когато казва на дадено твърдение, а не „*не*“, вече се съдържа в този стар „*обет*“ или „*вярвам*“. В „*Песен за Нибелунгите*“ „*да хваля*“ означава толкова, колкото и нашето „*да се сгода*“, тоест тържествено да *заявя*.

Но сега се озовавам в същата ситуация, в която съм бил безброй пъти, когато съм отварял речника на Маутнер и съм чел тази или онази статия. Искях да прочета нещо за самия „материал“; веднага бях насочен от въпроса към името на думата. Думите следваха дискусии. От изключително остроумните, те стигаха до отвратително филистерските, от неща, които можеха да бъдат установени със сигурност, до често комично дръзките. И тогава - край. „Материалът“ се губеше сред всички обяснения със думи.

Докато четях произведенията на Маутнер, многократно си спомнях за книгата на Ницше за Давид Фридрих Щраус, филистерът и писател. И винаги си прощавах за тази мисъл. Имах какво да „простя“. Защото ценя много неща в Маутнер: неговите обширни познания, често здравата му преценка, смелото му изразяване на мислите му и много други неща. Но можех да си „простя“, защото Щраус, когото Ницше разобличи като „филистер“, също беше човек, достоен за уважение.

Ако не мисля, че Маутнер, като прави своето „изповедание на вярата“, всъщност има предвид, че иска да „похвали“ своя възглед – в смисъла на терминологията на Нибелунгите – да *го тържествено каже*, тогава няма да стигна много далеч със собственото му „обяснение“, ако искам да си съставя мисли за това, което той иска да каже „между редовете на опустошителната книга“ за един „безбожен мистицизъм“.

Но дори и тогава не е лесно, ако човек временно пренебрегне „конструктивния“ аспект, който не е в книгата, и се съсредоточи върху „разрушаващия“ аспект, за който е писано толкова много.

С това „разрушаване“ Маутнер е просто продукт на своето време. Това време е загубило всякаква сила да премине от абстрактна мисъл към истински преживяно вътрешно съдържание. И само такова съдържание води до духовно разбиране на света. Човек първо трябва да намери духовната реалност в душата; след това човек обвързва собствения си дух с духа на външната реалност. Ако човек познава мисълта само като абстрактна, просто изобразяваща *реалността*, тогава трябва да загуби духа на света. Защото в чистата абстракция няма път от менталния образ към реалността. Маутнер е развил това неразположение на своето време по свой собствен начин. Той не се занимава, както правят други скептици, с изследване на мисълта и след това с демонстриране на нейното безсилие пред лицето на схващането на „истинския свят“; той се вкопчва в думите, *чрез* които се изразяват мислите. Той със сигурност не може да намери в думите „нещата“, които другите не могат да открият в абстрактната мисъл. По свой собствен начин той може да търси всяка мисъл – чрез която хората, под принудата на опита, някога са се стремели да се доближат до реалността – в думите, чрез които тя е била изразена. Той просто вижда мисълта да блести в думите и тогава може да каже: всичко изчезва, когато човек се опита да извлече „реалност“ от една дума.

Но това напълно пропуска смисъла на преживяването на реалността. То изследва *етикетите, използвани за описание на реалността*, и казва: в тези етикети няма реалност. – Да, но не можеше ли Маутнер да отвърне: точно това иска да покаже. Той иска да каже: хората мислят с думи и вярват, че по този начин притежават „нещо“ от реалността. Но те не притежават нищо реално в думи.

Дали Маутнер някога е осъзнал напълно това: колко жалко би било човечеството, което може да се изразява само с думи,

или дори ако човек си представи нещо реално в неговия смисъл . Тогава той не би видял коня, а мисълта, думата на коня. И чрез тази мисъл, тази дума, която човек поставя пред окото на душата, човек би се озовал в позиция, по отношение на духовното, като някой, който държи непрозрачен прозорец пред физическите си очи и следователно не може да види нищо от физическите неща. Колко е щастливо, че човек не е нужно да вижда нищо реално в думите; човек може да ги използва, за да види какво означават.

Маутнер се оставил да бъде оформен от времето като скептик. Сега той искал да заземе скептицизма си още по-дълбоко от другите. Той направил това, като се спуснал от по-дълбокия свят на мисълта към по-повърхностния свят на думите. *В тази посока той напълно се объркал* . Воден от низходящия импулс на душата си, той се оставил да бъде тласкан нагоре от духа на епохата.

И сега той наистина, в *този* смисъл , „изцяло“ – тоест, ако човек го разбира в смисъла, оспорван от Маутнер – е отхвърлил „Бог“, „душа“ и много други от самото начало в последната си книга, като е критикувал понятията за „ Бог “, „ душа“ и т.н. На 1250 големи страници човек среща думите, с които „Бог“, „душа“ и т.н. са били използвани през Средновековието, в модерната епоха и дори в античността; и в тъканта на тези думи човек навсякъде е отведен от това, което хората са *преживявали като „Бог“ или „душа“* .

Но Маутнер може отново да каже: да, точно това е, че човек трябва да стигне до реалността по различен начин от думите или, както той многократно обича да подчертава, чрез суеверието на думите. В крайна сметка целта не трябва да бъде просто демистифициране на реалността, а по-скоро, чрез тази демистификация, да се проправи път за един „безбожен мистицизъм“.

Маутнер е успял да напише дебели книги, където важното е какво е написано в редовете.

Текстът сочи към това, което се крие между редовете. Твърди се, че съдържа „безбожен мистицизъм“. Не е чудно тогава, че нищо не е там. Защото какво би трябвало да е там, ако не „думи“? Но те биха имали също толкова малка връзка с реалността, колкото и тези, отпечатани в черно.

Трябва да призная, че винаги съм търсил този „безбожен мистицизъм“ между редовете на речниковите статии. Но признавам със срам, че всичко, което някога съм виждал там, беше празен лист хартия. Защото веднага щом завършвах статия за нещо, земята за това „нещо“ изчезваше по време на танца на думите; човек вече не ходеше, а „летеше“. Но това „летене“ беше доста ветровито; защото човек осъзнаваше, че се е издигнал като известна „личност“ със собствената си коса.

Така човек прелита през 1250- те страници от историята на атеизма на Маутнер, както и през повечето пространства между редовете. И накрая, осъзнава, че описаната по-горе процедура не е довела до „полетяне“, а че е останал прикован към началната точка. Но е видял, дори и само в „отражението на думите“, много интересно, проникателно и смело. И все още може да направи това, дори ако въпреки това „не помръдне нито на сантиметър“*.

* С това есе прекъсвам публикуването на размислите, които формираха съдържанието на курса по френски език в Гьотеанума. В казаното по-горе обаче виждам епизодичен преход от размислите върху свръхсетивния познавателен живот към представянето на самите свръхсетивни сфери, с което скоро ще продължат публикациите от последните четири броя. Може би, след като прочете и този епизод, човек ще открие, че казаното по-късно не е толкова пресилено, колкото може да изглежда.

НЕУПРАВЛЯВАН АФОРИСТ
ЗАБЕЛЕЖКИ ЗА КНИГАТА:
РЕФОРМАЦИЯ ИЛИ АНТРОПОСОФИЯ?*

Текст, за който не искам да давам оценка. Това, което ще кажа, ще бъдат просто думи, изразяващи моите *субективни* чувства при прочитането му, думи, които от дълбоко удовлетворена душа могат да бъдат отправени към автора като духовен поздрав.

Само по този начин мога да говоря за текст, който характеризира моите интелектуални търсения от *гледната* точка на пастор Ернст.

Усещам , преди всичко, дълбоко религиозния, но и единствения истински проницателен аспект на говоренето на Писанието, който знае, че нищо истински религиозно не може да възникне или да се развие в еволюцията на човечеството без истинска намеса на божествено-духовното във физическия свят. Без човек или хора, които имат истински контакт със свръхсетивното, нищо религиозно не може да дойде на света: Едмънд Ернст е напълно ясен по този въпрос.

Следователно, той започва със свръхестествените преживявания на реформаторите. Той показва как целият живот на Лутер е бил фундаментално ориентиран към контакт със свръхестественото. Как Лутер е бил добре осъзнат за опасностите от този контакт, как е знаел, че свръхестествените същества понякога могат да се появяват в доброкачествен облик, докато са с дяволска природа. Ернст също така показва как Цвингли, в решаващо отношение, е направил поведението си зависимо от познанието за истината, която му е била разкрита от духовния свят.

Книгата говори просто, но въздействащо, за духовния, свръхестествен източник като нещо религиозно.

Но с това, намерението на автора се разкрива в книгата.

* Реформация или антропософия? От *Едмънд Ернст*. Издадено от *Paul Haupt* , Academic Bookstore, преди това *Max Drechsel*, Берн 1924.

Той посява семето, което прави човека религиозен . По този начин книгата се оказва написана от духовно изпълнен, духовно жив учител . *От такова сърдечно разположение, лъчезарна топлина винаги блести върху действията на индивида. И тази топлина, в творчеството на Ернст, никога не е насочена към търсена емоционална експесия; тя остава последователно обективна и се стреми да извлече „да“ и „не“ за всяко твърдение от самите факти.*

При тези условия, не би ли трябвало да говорим за дълбоко удовлетворение, когато пастор Ернст смело поставя три основни въпроса в книгата си? Това са три въпроса, на които аз самият никога не бих се осмелил да отговоря; чуването на това, което се осмелява да се каже от тази гледна точка, може да се опише единствено като вътрешен празник за душата. 1. Има ли, от гледна точка на духовния опит на Реформацията, начин да се разбере какво предлага антропософски ориентираната духовна наука? 2. Трябва ли духовно живият елемент на Реформацията да капитулира пред това, което антропософски ориентираната духовна наука може да донесе ново? 3. Трябва ли изследователските открития на духовния учен да бъдат отхвърлени от гледна точка на опита на Реформацията?

Сигурно е дълбоко удовлетворяващо да видим тези въпроси задълбочено и религиозно разгледани, особено след като една високо уважавана фигура, като Рага, е написала за духовната наука, която описах: „В това висше познание Бог идва на себе си в човека. Обещанието на змията е изпълнено: Eritis sicut Deus, Вие ще бъдете като Бог. Така теософията става Антропософия“ (Леонхард Рагаз: Теософия или Царство Божие? Брошури от Източник 3. Rotapfelverlag 1922, страница 18). Или: „Горко на света, ако падне от Бога на Библията към този на теософията - той ще потъне в сънища и смърт, губейки както Бога, така и човека.“ Страница 34. За всеки, който придобива знание за човешката душа чрез духовно изследване, душа като тази на Рагаз, в тъмните си бури срещу—

Антропософията не е нещо неразбираемо . Човек може да прозре през нея в нейния съзнателен свят от идеи, както и в нейните подсъзнателни и полуподсъзнателни дълбини. И човек разпознава как от тези дълбини тя дори не може да си позволи да се зароди в нея чувството, че в Антропософията има път към духовния свят. Не би ли могло това да доведе до обновено разбиране на библейското слово на откровението, което също произлиза от духовния свят? Душата на Рагаз не може да стигне до това чувство, защото чрез пътищата към Библията, които е избрала за себе си, е блокирала именно *пътя*, по който самата Библия – според стандартите на своето време – е възникнала и който е преоткрит в подход, съответстващ на когнитивните отговорности на нашето време в антропософските духовни изследвания.

Сега, твърдение като това на Рагаз се противопоставя на това на Ернст (на страници 24 и следващи от книгата му) . Наистина усещам руменина от емоция, докато преписвам думите тук: „Доколкото Щайнер твърди, че е възможно да се възприеме свръхсетивният свят и че е възможно да се образуват хората към това възприятие, той се представя като получател на послание от духовния свят. Само че той показва също – и това отива отвъд Лутер – как и други могат да станат *такива получатели чрез пътя на съзерцанието*.“

И пастор Ернст разбира ясно как искам да интегрирам антропософското духовно знание в човешкия живот. Напълно далеч е от намерението ми да действам по какъвто и да е начин като основател на религия или да се намесвам в която и да е религиозна изповед. Нямам друга цел освен тази: да съобщя, под формата на знание и с подходящо чувство за отговорност пред съвременната наука и човечеството, това, което съм способен да изследвам в свръхсетивните светове. Представям това, което вярвам, че е или напълно подходящо за човечеството в сегашното му състояние на духовна зрялост; или...

Други неща, за които отделни групи хора първо придобиват зрялост в (езотеричен) предварителен курс на обучение.

Ако движението за християнско обновление е възникнало, то *не е било* по моя инициатива, а по инициатива на редица християнски богослови, които са търсели нов духовен импулс директно от своята истинска християнска чувствителност. Те са вярвали, че ще го намерят в духовните прозрения, особено тези, достъпни чрез богослужението, на антропософията; и аз бях длъжен да дам *на тази* група хора всичко, което мога, въз основа на собствените си знания. Аз останах този, който предаваше прозрения от свръхсетивния свят; а тези, които получиха и проникнаха в тези знания, направиха необходимото, за да установят общността за християнско обновление.

Всичко това сега е представено отново на обществеността чрез книгата на Ернст и, според мен, от ефективен източник .

пастор Ернст по пътя си се натъква и на друго произведение: „Теософското движение, неговата история, представяне и оценка. Второ изцяло преработено издание от Алфред Блум-Ернст“ от *Йоханес Фронмайер* . Пастор Ернст трябва активно да разбива предубедените и противоположни аргументи, открити в тези писания, тъй като иска да установи солидна основа за своите положителни открития.

Не обичам да говоря за писанията на Фронмайер. Трябва да кажа, че ако в твърденията на човек се появяват толкова много обективни неистини, често от най-абсурден вид, тогава стремежът му да установи „истината“ в духовната сфера не може да бъде много силен. Книгата показва, че авторът ѝ просто не се е чувствал задължен да изследва обективността на едно твърдение, преди да го направи. Един наистина знаещ човек не може да направи абсолютно нищо с подобно отношение. Каква пълна глупост!

Фронмайер писа за моята статуя на Христос, без да се чувства задължен да проучи документите, подкрепящи твърдението му! Сред сериозните хора подобна книга със сигурност би трябвало да се счита за такава, която няма нищо общо с търсенето на истината.

Пастор Ернст се е сблъскал с особени трудности с тази книга. Той ги характеризира на страница 8 от книгата си: „Ако редакторът на *второто* издание е роднина на автора на това произведение, тогава културно-историческото чувство за отговорност на търсещия истината, както току-що беше описано, може да предложи ориентир за разбиране на въпроса. Библейските учени са помолени да търсят съответните думи за житейската ситуация на автора в Евангелията. Авторът на второто издание на Фронмайер е знаел, когато е започнал литературната си работа, че авторът на това произведение се занимава с въпроса, разгледан тук, от 1919 г. Авторът на това произведение е бил помолен от него, по време на обсъждане на този въпрос, да се обърне към тази тема. Това стана възможно за нас едва след като узряхме до необходимата яснота, за да останем обективни. Затова се надяваме, че личните взаимоотношения няма да помрачат обективната преценка на това произведение.“

Но трябва да съм особено благодарен на пастор Ернст, че именно от тази житейска ситуация демонстрира обективността си към книгата на Блум-Фронмайер.

Считам за особено удовлетворяващо, че пастор Ернст прилага всички методи на изследване, произтичащи от позицията на Лутер за духовния свят и от Реформацията, за да изследва валидността на моите духовни изследвания. Доволен съм и от това как той свързва моето тълкуване, извлечено единствено от духовно прозрение, със сериозни филологически изследвания, например по отношение на твърдението „Аз съм този, който <съм>“. Винаги се чувствам напълно удовлетворен, когато човек използва всички налични средства, за да изследва работата ми.

Ако е възможно, *разгледайте* това, което представям. Защото знам, че онези, *които наистина изследват нещата стриктно, никога* няма да станат *такива* противници, каквито повечето от тях изглеждат днес. *Такива* противници ще бъдат само онези , *които не изследват , а които, без да изследват, привидно* доказват или просто твърдят неща, основавайки се на каквито и да е основания .

ТЕКСТЪТ НА АЛОИС МАГЪРС „ТЕОСОФИЯ И ХРИСТИЯНСТВО“*

Моят опит при четенето на този текст

антропософията на *Алоис Магер* би могло да представлява дълбок интерес за мен лично. Това ме подтиква да запиша тук, сякаш в един вид монолог, мислите, които се появиха в мен, докато изучавах труда на Магер „Теософия и християнство“. (Трябва да призная, че едва сега намерих свободното време да прочета този труд, публикуван още през 1922 г.)

Малко хора вярват, че е възможно да бъдеш честен към опонент. Но независимо от причините, които тези хора имат за мнението си, струва ми се, че има малко основания да бъде по своята същност несправедлив към Алоис Магер, въпреки че той е мой опонент.

Той принадлежи към орден, който аз високо ценя и обичам.

Не само че има много неща пред ума ми, които трябва да бъдат признати като цяло благородно, възвишено и широкообхватно интелектуално постижение на Ордена, без да споменавам работата на отделните членове, на които се дължи това постижение; но също така имах щастието да опозная и оценя отделни членове на Ордена. Винаги съм имал благодарност за

* «Теософия и християнство» от Алоис Магер, OSB Берлин, издателство Фердинанд Дюмлерс.

Духът, който преобладава в писанията по научни въпроси от такива личности. Докато много от други съвременни научни трудове ми се струват чужди, не малко от това, което идва от този сайт, докосва душата ми без никакво чувство на отчуждение, дори когато съдържанието ми се струва неправилно, едностранчиво или пристрастно.

И така, аз можех да приема с голямо съчувствие написаното от Алоис Магер, без никаква връзка с антропософията. Това се отнася особено за *дълбоките* му мисли за живота на душата в близост до Бога.

Очаквах Алоис Магер да бъде опонент. Защото знам , че от страната, към която принадлежи, може да има само или мълчание относно моята антропософия, или откровено противопоставяне. Всеки, който таи илюзии за това, знае малко за света.

Но това, което ми се стори важно, беше: *какво* носи постното производство?

И бих искал да запиша тук, като монолог, мислите, които са *ми хрумнали по този въпрос* .

Текстът „Теософия и християнство“ разглежда в четири глави по същество антропософията, която представих. Магер признава това. На страници 31 и 32 се намират думите: „Считам за безсмислено да представям подробно целите и ученията на неоиндийската теософия. Трябва да посветим отделен трактат на антропософията на Щайнер и нейната връзка с науката. Там ще бъде разгледана и същността на теософията.“

Първата глава, „Теософията в миналото и настоящето“, съдържа проникателни дискусии за това как това, което Магер нарича теософия, е било разкрито по грандиозен, духовен начин в нехристиянския свят чрез Плотин и Буда. Магер вижда търсенето на човешката душа на начин да преживее божественото чрез собствения си вътрешен опит, по начин, който естествено следва от самата природа на тази душа, най-ярко изразена в тези две фигури.

Наистина. Защото Магер естествено смята, че това, което се случва по този начин на християнска почва, не идва естествено от природата на душата, а по-скоро е резултат от преобладаващата божествена благодат.

Не ми се струва необходимо да посочвам по-подробно тук, че особено в по-ранни времена посоченото състояние на духа, дори и не в научна форма, както при Плотин, или в религиозна дълбочина, както при Буда, въпреки това е било много по-разпространено в духовния живот на човечеството, отколкото Магер предполага, когато ориентира цялото си представяне към тези две личности.

Но това, което ме поразява най-много, е следното: Магер иска да оцени антропософията, която представих. Той иска да обсъди какво всъщност търси една част от човечеството, като изследва антропософския път сред различните духовни пътища. Той иска – какво друго би могло да придаде смисъл на изследването му? – да развие *съдържанието* на това, което живее в антропософията. Цялата същност на това, което нарекох антропософия, веднага се изопачава, ако, за да се обясни съдържанието му, се позоваваме на по-ранни описания на духовните светове.

Казах, че записвам тези мисли като монолог. Правя това, за да мога да изразя безрезервно това, което само аз самият мога да знам с *абсолютна* сигурност от собствения си субективен опит по въпроса, но което абсолютно *трябва да знам*.

И не мога да не подчертая отново и отново, че всичко съществено за моята антропософия произтича от моето собствено духовно изследване или интуиция, че не съм заимствал нищо от исторически съществуващо , *нито в темата*, нито в нейното *обосноваване* . Ако нещо, което съм открил сам, можеше да бъде осветено, като се посочи, че то вече е съществувало под някаква форма тук или там, тогава го направих. Но никога не го направих с нищо друго освен с това, което *преди това* ми беше дадено в собствената ми интуиция. Нито пък някога съм използвал друг метод, когато се позовавам на тези...

Посочих Теософското общество. Представих моите изследвания и след това показах как едно или друго нещо се появява в тези писания.

Само терминологията е заимствана от исторически източници, където съществуваща дума, въз основа на съдържанието си, би направила подобно заемане желателно. Но това има толкова малко общо със същностното съдържание на антропософията, колкото фактът, че човек използва език, за да съобщи себепознанието, има общо с независимостта на казаното. В края на краищата човек би могъл да попадне в капана на заемането и ако открие познат езиков израз, използван в описанието на нещо съвсем ново.

Многократно съм се питал, с най-голямо самосъзнание, дали това е така, дали мога да говоря от собственото си прецизно разбиране, когато казвам, че това, което представям като духовно прозрение, произтича от моето пряко преживяно възприятие и че историческият факт не играе никаква роля в него. По-специално, за мен винаги е било важно да съм наясно, че никакви детайли от историческата традиция не са били взети и вмъкнати в света на моите възприятия. Всичко е трябвало да бъде произведено в сферата на прякото, интуитивно преживяване; нищо не е можело да бъде добавено като страничен елемент.

В стремежа си да изясня това в себе си, положих най-големите съзнателни усилия да избегна всички илюзии и източници на илюзии. В крайна сметка, човек може да изгради яснота на самосъзнанието, която може да различи това, което се преживява в съзнанието в пряка връзка с обективната същност, от това, което изплува от някакви неконтролируеми дълбини на душата чрез нещо, което някога е било прочетено или по друг начин усвоено.

Вярвам, че всеки, който наистина се ангажира с представянето в моите писания, трябва да може да разбере и връзката ми с духовното наблюдение чрез тях. Алоис Магер

Не е така. Защото, ако би заблудил правилно, той не би представил първо съдържанието на антропософията във връзка с Плотин и Буда, а първо би показал как това съдържание възниква чрез продължаването на развитието на съвременното съзнание, постигнато въз основа на духа на науката.

Но това, което е накарало Магер да напише първата си глава, го кара по-късно (страница 47) да каже: „Това, което ни поразява най-много в антропософията на Щайнер, преди всичко и неопровержимо, е, че тя е съставена от фрагменти от мисли и знания от всички народи и всички векове. Гръцката митология, с която Щайнер се е сблъскал в гимназията (грамото училище), му предоставя хипербореите, атлантите, лемурийците и т.н. Той е заимствал от ориенталските мистерийни религии, от гностическите и манихейските учения. Първичната мъглявина на Кант-Лаплас е служила като модел за неговото духовно първично същество...“

Заключението на Магер относно моята антропософия, в контраст с истинските факти, е пълна *и обективна неистина*. Човек се сблъсква с ужасяващия факт, че един изтънчен ум, който възнамерява правилно да приложи средствата на обективното си търсене на истината, за да стигне до реалистично разбиране, напълно пропуска целта и представя илюзията за реалност.

Този обезпокоителен аспект засенчва всичките ми други чувства към писането на Магер, например, че е враждебно настроено към мен, че на много места става доста странно несправедливо и т.н.

още повече , когато се натъквам на друга обективна неистина. Във втората глава, „Антропософия и наука“, Магер, като се има предвид краткостта на изложението, към което е принуден, предоставя похвално представяне на антропософската мисъл. Всъщност той се оказва добър познавач на определени впечатления, които духовното възприятие приписва на по-фина материалност, например между материалното и духовното .

Те са. Може да се види, че *той* притежава определени качества , които биха му позволили да се занимава с антропософия, ако не бяха задръжките от други страни.

Но сега, отново в тази глава, има обективна неистина. Магер първо се опитва да приравни моя начин на възприемане на нещата в духовен смисъл със спиритуалистични или вулгарно-окултни практики. За тази цел той дори цитира книгата на Щауденмайер „Магията като експериментална естествена наука“, нещо, което чувството му за интелектуални различия би трябвало да му попречи да направи.

Но сега той стига до следното твърдение: „На пръв поглед впечатляващият и привидно безшевен мироглед, който Щайнер разгръща пред нас, не е резултат – както е един философски мироглед – от рационално, научно разбиране, а по-скоро придобит чрез духовно виждане, антропософско ясновидство“ (страница 45). „Щайнер е вплел всички знания, които някога е събрал и грабнал през живота си, докато се е носил и скитал из всички области на знанието, в странно единство с несравнимо умение.“ Магер представя всичко така, сякаш аз съм дал идеите си за духовния свят, основани на неизследвано, ненаучно приложено ясновидство.

Не говори ли голяма част от това, което може да се намери в моите писания, свързани с Гьоте – в моята „Епистемология на светогледа на Гьоте“, в „Истина и наука“ и в моята „Философия на свободата“ – срещу подобно твърдение? Представих като фундаментално философско преживяване факта, че човек може да преживее концептуалното в неговата реалност и че с такова преживяване човек стои в света по такъв начин, че човешкото аз и духовното съдържание на света се сливат. Опитах се да покажа как това преживяване е също толкова реално, колкото и сетивното преживяване. И от това фундаментално преживяване на духовното познание е израснало духовното съдържание на антропософията. Стремих се стъпка по стъпка да развия „интелектуалното“

умерено , научно знание, с прецизността, която придобих чрез обучението си по математика, за да контролирам, оправдавам и т.н. духовната интуиция. Работил съм само по такъв начин, че духовната интуиция да е произлязла от „интелектуалното, научно“ знание. Строго съм отхвърлял всичко спиритуалистично и всичко вулгарно-окултно.

За пореден път научният подход на Магер не води до разбиране на истинските факти, а по-скоро до твърдение на обективни неистини относно антропософията и моето отношение към нея.

Наистина, човек трябва да бъде дълбоко смутен, когато види, че едно „изследване“ на антропософията постепенно подкопава самата основа, върху която тя е изградена.

Антропософският духовен изследовател разбира, въз основа на своите прозрения, причините за такива състояния на ума, които не могат да доведат до обективни факти; Магер обаче не бива да бъде представен тук от гледна точка на антропософията, а само от гледна точка на обикновеното съзнание, което той също възнамерява да заяви в своите писания.

Сега питам: може ли все още да бъде плодотворно да се ангажираме с аргументите на опонент, който демонстрира, че всичко, което представя на света за антропософията, се разпада ? Може ли да се обсъждат твърдения, които не могат да се отнасят до антропософията, защото рисуват не просто изкривен образ, а нейна антитеза?

(Така че не е чудно, че Магер е несправедлив към мен дори по тривиални въпроси. Той използва напълно очевидна печатна грешка в издание на моята „Теософия“, където номерирането на „интелектуална душа“ и „сензуална душа“ е обърнато – въпреки че предходното и следващото ясно показва, че това е печатна грешка – за да направи следната забележка: „Характерно е –

(Това е важен аспект от научния подход на Щайнер, а именно, че тук той поставя интелектуалната душа пред чувствителната душа, което противоречи на иначе установената му позиция.)

Въз основа на представеното изглежда, че в сравнение с писанията на Магер, няма възможност да се навлезе в дискусия дали зародишът на пренасянето на идеи за душата от външно наблюдаеми към вътрешно духовно възприемани идеи се крие в аристотеловата психология – която Магер дори описва доста стимулиращо в трета глава, „Душа и преселване на душите“ ; дали следователно пътят от аристотелския интелектуализъм към антропософията не се очертава като естествено праволинеен.

Колко удовлетворяващо би било да се проведе подобна дискусия, ако П. Магер не беше създал пропаст между това, което *иска* да каже, и това, което *антропософията би трябвало да каже*.

Също толкова удовлетворяващо би било обсъждането на прераждането и кармата. Именно тук обаче Магер би трябвало да види как в новите издания на моята „Теософия“ многократно съм се стремил да подхожда към това, което духовната интуиция ясно разкрива в това отношение, с контрола на „интелектуалното, научно“ разбиране. Главата „Прераждане и карма“ в моята „Теософия“ е тази, която съм преразглеждал най-често с течение на времето. И все пак П. Магер използва няколко изречения от тази глава, за да създаде впечатлението, че съм дал доста тривиално „интелектуално-научно“ обяснение на този въпрос.

Магер иска да отговори и *на* въпроса защо толкова много хора, особено в днешно време, се стремят към това, което той нарича „теософия“, което включва и антропософията. Той смята, че говоря твърде малко от гледна точка на най-дълбоките нужди на нашето време; че антропософията не може да бъде това, което хората търсят. Но дори за да обсъдим това, човек би трябвало да се изправи срещу друг, без да е в бездната. А това би било особено непродуктивно.

дискусия за връзката между християнството и антропософията.

Така можех да преживея писането на П. Магер само като нещо, което, възприемайки го през призмата на душата ми, се отдалечаваше все повече и повече от мен, докато не осъзнах: казаното там по същество няма нищо общо с антропософията и мен.

IV

АНТРОПОСОФИЯ

ГЪОТЕАНУМЪТ И НЕГОВАТА РАБОТА

НАУЧНОСТТА НА АНТРОПОСОФИЯТА

Убеждението , че научният материализъм трябва да бъде преодолян, е широко разпространено от десетилетия. Мненията, изразени в тази насока, отразяват начина на мислене, който през деветнадесети век е бил широко смятан за неразделен от истинската наука. Този начин на мислене е смятал за ненаучно да се говори за ума и душата като за същности, които могат да бъдат разглеждани самостоятелно, отделно от материалните им условия. Човек се е чувствал сигурен на научна основа само когато е можел да наблюдава материалните процеси. Умът и душата са били разглеждани като развиващи се вследствие на материалните процеси; и се е смятало, че единственият възможен курс на действие за науката е бил фокусирането върху материалната сфера, докато тя се разгръща, докато духовната или умствената се проявява.

Винаги е имало разумни хора, които са вярвали, че подобен начин на мислене не може да доведе до разбиране на ума и душата. Но мнозина са твърждали, че науката като такава не може да говори за нищо друго освен за материалните условия на духовната и умствената сфера. Този начин на мислене е довел науката за душата до просто изследване на процесите в нервната система. Стигна се дотам, че това, което може да се наблюдава чрез сетивата, е основата за всеки опит за получаване на знания за душата.

Мнозина днес вярват, че този тип перспектива замъглява духовното измерение на човешкото разбиране. Те чувстват, че разглеждайки нервния живот, се сблъскват *само* с материалното и че тази материалност не може да даде отговори на въпросите, които умът и душата трябва да си зададат за себе си.

Днес има сериозни научни мислители, които, основавайки се на подобни чувства, изоставят материалистическия възглед и стигат до убеждението, че духовният елемент трябва да се възприема като действащ в материалния свят.

В средата на деветнадесети век преодоляването на стария възглед за „жизнената сила“ се смята за голям научен напредък. Този възглед постулира специална сила, действаща в жизнените процеси, която привлича физическа и химическа активност в своята сфера по такъв начин, че да може да се появи живот. Този възглед е отхвърлен. Смятало се е, че физическата и химическата сфера са по своята същност такива, че могат да се проявят като живот в своите сложни форми. Надявало се е, че постепенно ще могат да се развият по-ясни концепции за тези сложни форми.

, които отново говорят за идеята, че нещо специално трябва да е в основата на живота, нещо, което използва физическото и химичното на по-високо ниво на ефективност, се оказват измамани от тези надежди .

Нови надежди се възлагат на предприетите действия в тази посока. Непредубеденият наблюдател обаче трябва да вземе предвид причините, довели до преодоляването на преобладаващото схващане за „жизнената сила“ през деветнадесети век. Преобладаващото мнение беше: начинът на мислене, който ни позволява ясно да схванем връзките във физическата и химическата сфера, става неясен и мъгъл, когато се говори за „жизнена сила“. Беше осъзнато, че човек не може да бъде воден до „мистичната“ жизнена сила по същия начин, по който е воден до тези връзки.

Това, което беше признато по този начин, беше напълно оправдано. И когато най-накрая възтържествува пълна яснота от онази страна, където, в посочения смисъл, сега се възлагат нови надежди, трябва да се появи същата линия на разсъждение, която доведе до отхвърлянето на „жизнената сила“ през деветнадесети век.

Възстановяване в тази посока е възможно само ако човек разбере как начинът на мислене, който е напълно оправдан, когато се занимава с физичната и химическата област, трябва да се *трансформира*, когато се премине към разглеждане на областите на живота, душата и духа. Човешките същества първо трябва да преоформят мисленето си, ако искат да придобият правото да говорят научно за тези области.

Антропософията е изградена върху тази основа. Следователно тя не се чувства принудена да разрушава научната структура на физиката и химията, за да изгради нещо друго, използвайки същите интелектуални инструменти. Тя вярва, че нещо определено е постигнато в рамките на тази научна структура, но че не бива да се търси живот, душа и дух в нея.

Но тогава, казват онези, които искат да съдят антропософията само отвън, тя се поставя извън науката и може най-много да претендира за сигурност на вярата за себе си.

Тези, които говорят по този начин, не отклоняват насилствено погледа си от наблюдението на природата обратно към човечеството. Начинът, по който сега гледаме на физическото и химичното, се основава на определено състояние на ума. Научната сигурност не е нещо, разкрито от природата, а по-скоро *вътрешен опит* от наблюдението. Това, което преживяваме духовно чрез наблюдение на природата, ни осигурява тази сигурност. Антропософското познание преминава от *този* духовен опит към други, които могат да бъдат постигнати, когато мисленето, практикувано във физическата и химическата наука, се трансформира във визуално възприятие чрез въображение, вдъхновение и интуиция. И тези други духовни преживявания осветяват същата сигурност.

Всеки, който отрича сигурността, присъща на тези други форми на познание, не успява да изясни защо приема сигурността на физиката и химията. Той се придържа към последната по навик и отхвърля това, за което не е придобил никакъв навик. Антропософията пита: Защо?

Приемаме ли откритията на физиката и химията за сигурни ? Те намират основата си в определен вид психическо преживяване. Те приемат този вид като ориентир за познание. И не се отклоняват от този ориентир, дори когато се стремят да постигнат истини чрез трансформиран начин на мислене за живота, душата и духа.

Следователно, антропософията може напълно да признае начина на мислене, довел до най-значимите резултати от последните времена във физиката и химията . Тя дори трябва да признае заслугата на материализма, че е култивирал у човечеството онзи начин на интуиция, който води до здрави преценки в сферата на неодушевеното. Но тя също така трябва да счита за невъзможно този начин на интуиция да се използва за установяване на нещо различно от физиката и химията. Тези, които обаче си направят труда да разберат как възниква такъв начин на интуиция, могат да открият, че със същата вътрешна сигурност са възможни и други - тези за сферата на живота, душата и духа. За тези, за които науката не е просто външна материя, с която те свикват, а по-скоро ясно вътрешно преживяване, е невъзможно да останат ограничени до физическата и химическата сфера. За него развитието на сетивното и интелектуалното познание във формите на въображение, вдъхновение и интуиция не е нищо друго освен прогресия от детската форма към тази на възрастния. Същите сили действат във възрастния, както и в детето; същата научна строгост действа в разбирането на живота, душата и духа, както във физиката и химията.

Как често е изглеждала опозицията срещу
антропософията?

Противниците на антропософията твърдят, че тя лишава човечеството от благоговение пред непознаваемото. Това твърдение се основава на факта, че антропософията търси средства за разбиране на духовния свят и се стреми да преодолее пропастта между вярата и знанието. Те обаче твърдят, че връзката на човечеството с духовното не бива да се „спуска“ в сферата на знанието. Същността на вярата, според тях, трябва да се основава на ангажираността на индивида с нейното съдържание чрез свободна преданост и детско доверие, докато научното познание не изисква такова доверие, а се задоволява с признаването на това, което е разкрито на сетивата и разбрано от универсално валидния разум. Обектите на познанието, твърдят те, не могат по самата си природа да издигнат човечеството над себе си. Ако антропософията се стреми да изследва свръхсетивното, тя не насърчава религиозното чувство, а по-скоро го подкопава. Не може да се отрече, че тези твърдения са много привлекателни за много религиозно настроени хора днес. И все пак те са породени само от начина на мислене на материалистично ориентиран мироглед. Този светоглед, чрез самоувереността, с която се представя, е култивирал навик на мислене, който твърди, като нещо естествено, че само той изхожда от определени предпоставки и стига до заключенията си по логически доказуем начин. Религиозните хора, без да разгледат по-внимателно това представяне, се подчиняват на твърдението, което достига до тях с голяма сигурност. Те се тревожат за религиозните си чувства; и от тази тревожност искат да дистанцират свръхестественото колкото е възможно повече от познаваемото. Те чувстват, че материалистическият светоглед в крайна сметка замъглява погледа върху духовното; и тъй като само той може да бъде научен, човек трябва да потърси убежище в нещо друго –

мъже, което човекът признава, въпреки че трябва да се откаже от всякакво научно прозрение по отношение на него.

На тези, които изразяват подобни мисли днес, се казва, че говорят по остарял начин. Твърди се, че истинската научна строгост е изоставила материалистическата гледна точка у много от нейните признати поддръжници. И следователно тази гледна точка вече не бива да се приписва на напредналата наука. Но това възражение се основава на илюзия. Тези, които я излагат, не успяват да осъзнаят, че макар мнозина да са стигнали до разбирането, че разумното и рационалното навсякъде сочат отвъд самите тях към свръхсетивна сфера, те все още приемат само начин на изследване, подхранван от материализма. Те *искат да мислят* отвъд материалното ; но отхвърлят идеи, които наистина се откъсват от материалното. Религиозно настроените не могат да бъдат доволни от това, което те предлагат. Затова те предпочитат да се придържат към по-стария възглед, че науката задължително трябва да бъде материалистична; че истината за духа следователно може да бъде достигната само чрез ненаучна вяра.

Едно безпристрастно историческо изследване на произхода на религиозните вероизповедания трябва да разклати това схващане. Защото то показва, че всички религиозни догми произлизат от нещо, което човечеството някога е признавало за знание. Науката е напреднала; а тези, които не са в крак с прогреса, са запазили по-стар слой от знания като свое кредо. Така това се е превърнало във вяра. Всяко кредо някога се е смятало за наука.

Всяка по-стара наука обаче е съдържала елемент от идеи, свързани със свръхсетивното. По-старите знания, които по-късно се превръщат в догми на вярата, не са противопоставяли на никоя „модерна“, „истинска“ наука, фокусирана единствено върху сетивното и материалното. Това положение на нещата възниква едва през последните три до четири века човешко развитие. То се появява през деветнадесети век.

своя зенит. Науката е изгонила напълно духовното от своята сфера.

Човечеството трябваше да достигне до този момент в своето развитие. Само чрез принуждението, на което човешката душа трябва да се подчини, следвайки строго необходимия ход на природните факти с мисленето си, тя можеше да развие логическата дисциплина, която трябваше да ѝ бъде внушена в хода на прогреса. В този момент от своето развитие възникна естествената наука, която не познава нищо за духовното. Тя със сигурност има своето място в историята на човешкото развитие.

Това, което днес се счита за религиозна вяра, са по-стари пластове знания с духовно съдържание. Сега те стоят в опозиция на „съвременната“ наука. Ако човек иска да ги приеме, трябва да им даде основа на истина, която няма нищо общо с науката, която признава за такава.

За разлика от това, съществува антропософията. Тя напълно разбира фундаменталния характер на истинската естествена наука. Тя обаче се стреми да покаже, че нейното отдръпване от духовната сфера е възникнало от чисто времева необходимост. Тя започва със строгите методи на съвременната наука, но не се ограничава до формата, която се е развила в последно време. Вместо това, тя показва, че човешките същества могат съзнателно да развиват други когнитивни способности, точно както могат да развиват сетивното наблюдение и свързания с него интелект, като по този начин стигат до наука *за* духовното, която произтича от същата интелектуална нагласа като естествената наука.

Антропософията разбира как да преодолее предразсъдъка, че знанието пречи на човек да се отдаде с доверие на духовното. Тя изисква, *преди* да се впусне в изследването на духовното, човек да надхвърли себе си чрез развитието на своите свръхсетивни когнитивни способности. Когато по този начин постигне духовност, религиозното чувство е неразривно свързано с това разбиране.

Ако науката сама по себе си беше способна да обуздае това чувство, тогава всички религиозни вярвания щяха да имат същия ефект. Защото всички те някога са били „наука“.

Това сочи към един от проблемите, които разпалват опозицията срещу антропософията. Тя е особено подходяща, за да покаже как тази опозиция произтича от погрешно оценяване на фактите, от непроученото приемане на това, което се крие в дълбоко вкоренени модели на мислене. Антропософията не желае да бъде приемана безкритично; но тези, които съзнателно я приемат като част от своите убеждения, знаят, че тя *няма от какво* да се страхува от внимателно разглеждане. Нейните противници вярват, че тя може да се основава само на сляпа вяра в авторитета. Те често не осъзнават как тяхното отхвърляне се основава единствено на такава сляпа вяра в авторитета.

АНТРОПОСОФИЯТА ФАНТАЗИЯ ЛИ Е?

За развитието на човешкия интелектуален живот съществува самостоятелен период от време между изискването, произтичащо от гръцкия стремеж към знание: „Познай себе си“ и признанието, направено през последната третина на деветнадесети век от естественонаучния възглед за света: „Игнорабимус“.

Гръцкият мъдрец вярвал, че човешката душа е в хармония със самия живот само когато познанието за света кулминира в познанието за човешката природа, което се разкрива в самосъзнанието.

Съвременният мислител, който вярва, че е принуден да признае това от естествената наука, отрича на човечеството именно този връх на неговото духовно състояние. Когато Дю Боа-Реймон изрича своя „Игнорабимус“, той вярва, че цялото човешко познание може да съществува само между двата полюса на материята и съзнанието. Тези два полюса обаче се използват на

Човешко познание. Човек ще може да разпознае проявленията на материята, доколкото те могат да бъдат определени по мярка, брой и тегло; но никога няма да може да знае какво се крие зад самите тези проявления като „материя, обитаваща пространството“. По същия начин, човек няма да може да разбере как преживяването възниква в собствената му душа: „Виждам червено“, „Усещам миризма на рози“ и т.н. – тоест какво се случва в съзнателния живот. Защото как би могъл човек да разбере, че не е безразлично към сбора от движещи се въглеродни, азотни, кислородни и водородни атоми в мозъка как се движат, как са се движили, как ще се движат? Човек може да схване как се движи материята в мозъка; човек може да определи това движение според математически понятия; но човек не може да си състави представа как съзнателното усещане се издига от това движение като дим от пламък.

Ако човек надхвърли тези „граници на своето познание“, той ще трябва да премине от познание за природата към познание за духа. И където започва разговорът за духа, знанието спира и то трябва да отстъпи място на вярата. Това е изповедта на *ignorabimus* („Няма да знаем“).

Не може да се каже, че съвременното състояние на ума е отишло отвъд това признание за невежество в осъзнатото търсене на знание. Разбира се, правени са различни опити; но те са ограничени до посочване на този или онзи път на знание; липсва им енергията действително да преминат по тези пътища и да постигнат истинско разбиране. Някои признават, че при формирането на идеи хората преживяват нещо, което носи в себе си независима, нематериална същност; но им липсва силата да се потопят толкова енергично в това духовно преживяване на идеите, че да могат да преминат от осъзнаването, че „идеите са дух“, към схващането на истинското разбиране.

прониква в интелектуалния свят, който се разкрива само в идеи, сякаш на повърхността му .

Човек стига само до следното преживяване: когато природните явления се сблъскват с човечеството, ние им отговаряме отвътре с идеи. Но не схващаме живота в самите идеи. Наблюдаваме как природата ни стимулира да формираме идеи; но не се потапяме във вътрешното преживяване, което се вплита в самите идеи.

Антропософията е първата, която прави тази стъпка. И човек разпознава, че тя го прави по факта, че в нейния опит с идеите, идеите не остават просто идеи, а се превръщат във форма на духовно възприятие. Всеки, който вижда само през духовната същност на идеите, трябва да се задоволи да вижда в тях духовни образи на природния свят, образи, с които трябва да се примири като с единственото неразбираемо духовно съдържание. Само онези, които довеждат несъзнателната дейност на душата при формирането на идеи до вътрешно преживяване, тогава, чрез това преживяване, стоят пред духовна реалност. И това преживяване може да се проведе с пълно спокойствие, точно както е подходящо за математик, когато преследва своите проблеми. Въз основа на мисловните модели, придобити чрез сетивно наблюдение и експериментирание, хората днес *се страхуват* да не изпаднат веднага в мъглявото и фантастичното, ако при формирането на идеи не разчитат на това, което им казват сетивата, какво разкриват методите на измерване, какво показват везните. Това пречи на човек съзнателно да приведе в действие онази вътрешна душевна сила, която протича чрез формирането на идеи и в чийто опит човек среща както духовното, така и пространствено разпростиращо се чрез тактилните органи.

Това, което антропософията описва като мисловно упражнение, води до това преживяване. И защото всяка стъпка от това преживяване се осъществява със същия обмислен подход, както измерването в областта на естествените науки.

А що се отнася до определянето на теглото, антропософията с право може да се нарече *точно* изучаване на духа. Само онези, които не успяват да разпознаят тази точна природа на нейните начинания, ще я смесят с мъглявите форми на мистицизъм, които заблуждават толкова много хора днес .

Някои сега твърдят, че именно защото антропософията се основава на *опита* , тя не може да претендира за характер на знание. Защото знанието, твърдят те, съществува само когато човек преминава от опит към извеждане на едно нещо от друго, към логическа обработка и т.н.

Който и да каже това, не е обмислил как всички духовни дейности, чрез които съвременният човек основава научното си разбиране, чрез антропософията се трансформират в житейски опит. В този опит човек не изоставя научното изследване, за да премине към фантастична духовна дейност; по-скоро той включва пълния обхват на научното изследване в самото преживяване.

Във всяка стъпка от видовете духовно знание, често описвани в това седмично списание от различни гледни точки – въображение, вдъхновение и истинска интуиция – научността продължава да живее с пълния си фундаментален характер, само че в сферата на ума, вместо в сферата на природата.

Когато Дю Боа-Реймон направил признанието си „Няма да знаем“, душата му се сблъскала с вътрешния опит на човека: „Виждам червено“, „Усещам мирис на рози“ и как отвъд този опит „материята обитава пространството“ и човекът не може да я достигне. Той не може да я достигне по този начин. Но когато доведе формирането на идеи до съзнателен опит във въображението, той отваря духовната си способност за възприятие към духа, който след това се разкрива във вдъхновението, и човекът се съединява с духа в интуицията. Така човек намира духа по този начин. Когато обаче преживява себе си в духа, той не достига до него чрез преживяването „Виждам“.

Червено “, „Усещам аромата на рози“ през повърхността на розата в самата роза; но той започва да преживява това, което му свети от розата, като червено, това, което му се връща като аромат на рози; той открива, че е стигнал от другата страна на червеното сияние, на аромата на рози; материята престава да „обитава пространството“; тя разкрива *своя* дух и се осъзнава, че вярата в материята е само предварителен етап към осъзнаването, че дори в пространството не материята обитава, а духът царува. И понятието „материя“ е само временно, което има своето оправдание, докато не се разбере нейният духовен характер. Но човек трябва да говори за това „оправдание“. Защото предположението за материята е оправдано, докато човек стои пред света, възприемайки го със сетивата. Който в *тази ситуация* се опитва да предположи някаква духовна същност зад сетивните възприятия, вместо материя, фантазира за духовен свят. За онези, които проникват в духа само чрез вътрешно преживяване, това, което първоначално „преследва“ зад сетивните впечатления като материя, се трансформира не сънливо, а с прецизна яснота във форма на духовния свят, към който те самите принадлежат с вечния аспект на своето същество.

АНТРОПОСОФИЯ И ИДЕАЛИЗЪМ

Антропософията би била посрещната с повече разбиране, отколкото е в момента, от някои страни, ако човек се задълбочи в същността на интелектуалните борби, които се водеха през втората половина на деветнадесети век .

Това е времето, когато за някои мислители победата на научните изследвания над философските усилия, както се е проявила в предходната епоха, е изглеждала решаваща. Те посочват Хегел, който според тях се е стремил да развие целия свят от идеята, но в своите интелектуални конструкции е загубил напълно от поглед света на реалността; докато суверенната естествена наука изхожда от тази реалност и се занимава с идеи само дотолкова, доколкото наблюдението на сетивния свят го позволява.

Положителните резултати от естествените науки сякаш напълно оправдаваха този начин на мислене. Достатъчно е само да се прочетат книги като „Моралният световен ред“ на Морис Кариере, публикувана през 1877 г., за да се запознаете с един защитник на духовното, който се стреми да защити правата на идеализма срещу „суверенната естествена наука“. В онези дни е имало много такива защитници на духовното. Може да се каже, че доминиращото интелектуално течение ги е подминало, осъзнавайки, че каузата им е загубена. Те постепенно са престанали да получават всякакво внимание. Чрез своя научен идеализъм те са искали да спасят разбирането на човечеството за духовния свят. Те са виждали, че „суверенната естествена наука“ трябва да застраши това разбиране. Те са противопоставяли света на идеите, живеещи в човешкото самосъзнание, на това, което се наблюдава чрез сетивата, и са вярвали, че в него притежават доказателства, че духът царува в света. Те обаче не са успели да убедят опонентите си, че светът на идеите...

Говори се за различна реалност от тази, на която се основава естествената наука.

Антропософията гледа на тези духовни воители по различен начин от мислителите, основани на „суверенната естествена наука“. Тя ги вижда като фигури, достигнали портите на духовния свят, но без силата да ги отворят. Научният идеализъм е правилен, но само дотолкова, доколкото някой, който се стреми да навлезе в даден регион, притежава волята да достигне границата му, а не волята да я пресече.

Идеите, на които се позовават Кариер и неговите съмишленици, са като труп на живо същество, което по своята форма сочи към живота, но вече не го съдържа. По подобен начин идеите на научния идеализъм сочат към живота на духа, но не го съдържат. Научният идеализъм се стреми към идеи; антропософията се стреми към *духовен живот* в идеите. Тя открива зад силата на мисълта, която се издига до идеите, духовна формираща сила, която е присъща на идеите, точно както животът е в организма. Зад мисленето, в човешката душа, се крие въображението. Всеки, който може да преживява реалността само във връзка със сетивния свят, трябва да разглежда това въображение просто като друга форма на фантазия.

Във въображението си човек създава свят от образи, на които не приписва никаква реалност по отношение на сетивния опит. Той оформя този свят за собствено удоволствие, за вътрешно удоволствие. Той не се интересува от източника на способността си да създава този свят. Той го оставя да извира от самия него, без да размишлява върху неговия произход.

Антропософията предлага прозрения за този произход. Това, което пребивава в човечеството като често толкова блажено въображение, е плод на силата-същество, която действа в детето, докато то расте – силата, която е активна в човешката природа като цяло.

когато това формира неживата материя в човешка форма. Светът е оставил в човечеството нещо от тази ориентирана към растежа, формираща сила, нещо, което не изчерпва при оформянето на човешката природа. Човечеството завладява този остатък от силата, която оформя собственото му същество, и го разгръща като въображение. На вратата към това разбиране стоеше и един от интелектуалните воители, за които се говори тук. Фрошамер, съвременник на Кариер, е написал редица книги, в които издига въображението до създателя на света, точно както Хегел издига идеята или Шопенхауер волята.

Но човек не може да остане само с въображението, както не може да остане само с идеята. Защото във въображението действа *остатък* от светотворната сила, силата, която оформя човешките същества. Душата също трябва да проникне отвъд въображението.

Това се случва във въображаемостта. Това познание не просто продължава дейността на въображението; то първоначално остава в него, ясно осъзнавайки защо може да признае нереалността само по отношение на сетивното съществуване. След това обаче то обръща курса си и, движейки се назад, стига до произхода на въображението и мисълта. По този начин то навлиза в духовната реалност, която му се разкрива чрез по-нататъшно изследване чрез вдъхновение и интуиция (духовно възприятие). То съществува в тази духовна реалност, точно както сетивното възприятие съществува във физическата реалност.

Само някой, който не успява да възприеме променящото живота събитие между съзнанието, зависимо от сетивата, и това, което живее в духа, може да обърка въображението с фантазията. Такъв човек би бил като някой, който се събужда от сън, но не възприема пробуждането като променящо живота събитие, а вместо това разглежда и двете преживявания, сънуването и будността, като равностойни.

Абстрактният мислител се страхува, че във въображението му ще се появи по-нататъшно фантазиране; артистичният човек чувства-

Той намира за леко обезпокоително, че въображаемата дейност, в която желае да се разгърне свободно и необезпокоявано от реалността, трябва да признае друга дейност, на която наистина е дете, но която действа в сферата на истинската реалност. Той вярва, че това хвърля сянка върху свободното дете на човешката душа. Но това не е така. По-скоро преживяването на духовната реалност само кара сърцето да бие по-бързо при осъзнаването, че чрез изкуството духът изпраща потомство в света на сетивата, потомство, което изглежда нереално там само защото произхожда „от друг свят“.

Антропософията се стреми да отвори портата, пред която са стояли благородни интелектуални воини през втората половина на деветнадесети век, лишени от силата да я отключат. Тяхната интелектуална сила ги е водила към Идеите; но тази интелектуална сила е била закостеняла в Идеите. Задачата на Антропософията е да стопи тази закостеняла сила.

АНТРОПОСОФИЯ И МИСТИЦИЗЪМ*

Както се разбира мистицизмът днес, той е търсене на вътрешни преживявания, които удовлетворяват човек, след като е събудил копнеж за познание за собственото си същество и връзката си със света. *Не* напълно осъзнатата предпоставка за това е, че индивидът е способен да развива духовни сили, чрез които може да се потопи в собственото си същество до дълбините, където е свързан с корените на светообразуващото съществуване.

Пътят, поет към собствената вътрешна душа, се разкрива при по-внимателно разглеждане като продължение-

* Тази статия, заедно с предходните: „Антропософията фантастична ли е?“ и „Антропософия и идеализъм“, образува едно цяло.

Това представлява процеса на обикновената памет. Тя отразява в образи това, което човек е преживял във взаимодействието си със света. Образите могат да възпроизвеждат преживяванията повече или по-малко вярно или могат въображаемо да ги трансформират по най-разнообразни начини. Процесът, който е естествено много сложен, се разбира най-лесно чрез аналогията с огледалото. Впечатленията от външния свят се приемат от сетивата и се обработват от когнитивните способности. Вътре в организма тези впечатления се сблъскват с процеси, при които не продължават по-нататък, а се спират и в определени случаи се отразяват обратно като образи от огледало. Това отражение обаче се случва по такъв начин, че човешкият организъм действа в по-голяма или по-малка степен върху впечатленията, получени отвън.

Мистикът, вече с повишени духовни сили, прониква по-дълбоко в собственото си същество, отколкото е възможно с обикновената памет. Той сякаш се промъква през тези повишени духовни сили отвъд завесата на отражението. Там той се натъква на области от собственото си същество, които са недостъпни за процеса на обикновената памет. Силите на тези области наистина допринасят за процеса на паметта, но те остават несъзнателни. Само техният *ефект става* очевиден, тъй като образът в паметта е донякъде променен в сравнение с непосредственото преживяване. Това, което мистикът получава в съзнанието си като *причини* за тези ефекти, се преживява като спомен. То има образния характер на спомен. Въпреки това, докато тези преживявания се преразказват – преживявания, които някога са присъствали в земния живот на човека, но вече не са налице в момента на повторното им преживяване – мистикът преживява образи, които никога не са били земни преживявания. Под формата на мисли за паметта той преживява свят от образи, който всъщност *не е* памет.

Когато човек подходи към тези въпроси чрез антропософско изследване, той осъзнава, че процесите на собственото тяло се разкриват в мистичните образи, получени по описания начин. Това се случва в един вид символизъм, подобен на този, който се среща в образите на сънищата. Може дори да се каже: мистикът сънува процесите на собствената си телесна организация.

със сигурност ще бъде голямо разочарование. Но за тези, които желаят да се потопят в мистериите на реалния свят, всякакъв вид знание е добре дошло, включително осъзнаването, че от психологическа гледна точка телесните процеси изглеждат като тъкан, подобна на нощните сънища. Освен това, това прозрение показва, че този факт служи като доказателство за това как организацията на човешкото тяло в крайна сметка произлиза от психологически източници.

Антропософският изследовател трябва да е запознат с тези въпроси; той трябва да разбира пътищата и перспективите на мистицизма. Но *неговият* път е различен. Той не прониква директно зад огледалото на паметта и по този начин във физическото тяло, както прави мистикът. Той трансформира силите на паметта, докато те са все още духовни и ментални, докато са чисти мисловни сили. Това се случва чрез концентрацията на тези сили и медитативното им взаимодействие. Той се спира на управляеми понятия с високо концентрирани душевни сили. По този начин той укрепва тези сили в сферата на душата, докато мистикът се задълбочава в сферата на физическото тяло.

По този начин антропософският изследовател достига до визията за по-fino, етерно, формиращо тяло, което е свързано с физическото човешко тяло като по-висша същност. Мистикът навлиза в *сънуване* отвъд физическото тяло; антропософският изследовател достига до супрафизическа реалност. Това формиращо тяло вече не живее в пространствени форми; то живее

в чисто времево съществуване. За разлика от пространственото физическо тяло, то е *времево тяло*. Първоначално то представя, като в таблица, която може да бъде схваната наведнъж, силите, действащи върху физическото тяло по време на земното съществуване на човешкото същество, в техния времеви ход. То се различава съществено от простото цялостно споменаване на земния живот на човек до този момент в определен момент. Такова споменаване изобразява по-скоро начина, по който светът и другите хора са се отнасяли към спомнящия си човек; това характеризирano табло на живота обаче съдържа сбора и взаимодействието на импулсите, произтичащи от вътрешността на човешкото същество, чрез които човекът е подхождал към света и другите хора със симпатия и антипатия. По този начин то разкрива начина, по който човекът е оформил живота си. Това табло на живота се отнася към спомена за спомени, както отпечатъкът в печат се отнася към отпечатъка в печатен восък.

Тази житейска картина предоставя начален обект на антропософското изследване; от нея могат да се предприемат по-нататъшни стъпки.

Казаното тук ще покаже колко малко човек стига до същината на въпроса, когато смесва Антропософията с други добре познати пътища на духовно търсене. Тя не е абстрактен идеализъм, а конкретно духовно познание; и по този начин, човек не успява да схване истинската ѝ природа, когато я идентифицира с тази или онази форма на мистицизъм, просто за да избегне да се занимава с нейната същност и вместо това да я отхвърли с това, което предполага, че е такава форма, или това, което мнозина приемат за истина. След като това се вземе предвид, много погрешни схващания, които понастоящем циркулират за Антропософията, ще изчезнат.

ГЪОТЕАНОУМЪТ В ДОРНАХ И НЕГОВАТА РАБОТА*

Гьотеанумът в Дорнах, близо до Базел, Швейцария, се стреми да бъде университет за култивиране на наука за духа и изкуство, родено от духа. Всички сектантски занимания трябва да бъдат изключени. Не се предвижда нова религия; въпреки това, религиозното размишление, което не е враждебно към никоя конкретна деноминация, може да бъде насърчавано чрез разбиране на духовния свят и чрез практикуване на изкуство, пропито с духа.

Самото изграждане на Гьотеанума служи на тази цел. Той не е сграда, издигната в исторически установена форма на изкуство. Тук виждаме нов стил, който все още може да се счита за несъвършен по своята същност, може би дори все още опетнен от художествени грешки; но той е възникнал от този съвременен стремеж към нов стил, точно както човешкият дух някога е копнеел за гръцки, готически или барокови форми. Днес вече има много хора във всички части на цивилизования свят, които са убедени в необходимостта от подобно стилистично обновление. Гьотеанумът е предназначен да *осигури фокусна точка за тези убеждения*.

Архитектурата, живописата и скулптурата на тази сграда са обединени от тази идея. Динамизмът и симетрията на старата архитектура трябваше да бъдат преместени от математикомеханичната сфера в сферата на органично жизнена архитектурна концепция. Скулптурната форма трябваше да бъде оплодена от света на прецизното наблюдение, а хармонията на цветовете, чрез опита на такова наблюдение, трябваше да се трансформира в откровение на духовното. Това търсене придава на Гьотеанума неговия може би все още несъвършен характер; но той може да бъде доразвит.

* Основното съдържание на това есе е публикувано за първи път в английското списание „Антропософия“.

в отправна точка за всеобхватно желание в тази посока в бъдеще.

Тази сграда осигурява рамка за научни, художествени, образователни и социални дейности. Науката, култивирана тук, се стреми към истинско духовно прозрение. Тя не се противопоставя на признатите науки на настоящето; тя им позволява да изразят своите открития там, където техните легитимни методи трябва да говорят. Но тя стига до осъзнаването, че наред с естествените науки съществуват и истински методи на хуманитарните науки. Те не се състоят във външна експериментална работа, а по-скоро във развиване на силите на човешката душа, които са скрити от обикновеното съзнание. Този метод обаче не разкрива мъглява мистика, а по-скоро способности, които функционират също толкова прецизно, колкото математическите и геометричните. Следователно, може да се говори за прецизно свръхсетивно виждане. Математическите способности функционират прецизно; те се развиват по елементарен начин в човешката душа; това виждане функционира също толкова прецизно; то трябва да бъде постигнато от индивида чрез самообразование.

За антропологията този процес на виждане напредва научно от разбирането за преходността на човешката природа до безсмъртната същност на човечеството; за космологията същото се случва и по отношение на духовните закони на световната еволюция. Обширна литература от антропософското движение предоставя информация за детайлите на развитието на прецизното свръхсетивно виждане. Там човек намира пътищата от антропологията към антропософията и от космологията към космософията.

От художествените дисциплини, засега могат да се култивират само евритмията и някои декламационни и драматични елементи, наред с музикалните. Евритмията, която вече се практикува в Гьотеанума и произхождаща оттам и на много други места, не бива да се бърка с миметичните или танцоподобните изкуства. Тя се основава на извличането на движение.

на човешкото тяло от дълбините на човешката същност. Тези движения са извлечени от човешката природа по същия начин, както природата извлича езика. Евритмията е видим език и може да бъде оформена артистично по същия начин, както звуковият език се оформя от поет. След това тя съпътства декламацията, рецитацията и музиката. По този начин поезията и музиката получават откровение, което все още не притежават само чрез звука и тона.

се полагат усилия за развиване и на други изкуства. По-специално, за близко бъдеще са планирани мистериозни пиеси.

Гьотеанумът оказва и педагогическо влияние върху младите хора. В самия Дорнах само на деца над задължителна училищна възраст могат да се предлагат индивидуални сесии за продължаващо обучение. Съществуват обаче перспективи за скорошно създаване на пълноценно начално училище в Базел. Такова училище имаме и в Щутгарт чрез Валдорфското училище. Основано през 1919 г. от Емил Молт с приблизително 150 деца, то сега има около 700 ученици и около 35 учители. Децата се приемат на шестгодишна възраст и образованието им е предназначено да продължи до постъпването им в университет. Досега са създадени единадесет класа, с намерението да се добавя още по един клас всяка година. Ако обстоятелствата позволяват, по-късно ще бъде добавен клас в детски градини.

Образованието и обучението се основават на онова пълно разбиране на човечеството, което може да бъде осигурено от истинска духовна наука. Тази педагогика не противоречи на принципите на утвърдените педагози на съвременната епоха. Тя е в пълно съгласие с тях. Но работи с прозренията, които истинската наука за духа може да предложи. Нито едно конкретно догматично направление, включително антропософията, не бива да се култивира едностранно.

По-скоро духовното прозрение трябва да се влее в педагогическата методология; това, което учителят може да знае чрез духовно прозрение, трябва да се превърне, според тях, в изкуството на образованието и обучението. Във всяка учебна година се култивира точно това, което човешката природа на детето изисква. По този начин умът, душата и тялото намират своето развитие в пълна хармония. Това води например до необходимостта в ранните училищни години педагогическият метод да се отклони напълно от абстрактното и интелектуалното и да се насочи към артистичен подход към преподаването на писане и четене. По отношение на детската умора например, се появяват далеч по-благоприятни преживявания по отношение на човешката природа, отколкото тези, придобити с предишната педагогика.

Валдорфските училища обхващат деца от всички класи на населението; те получават общочовешко образование и обучение.

Как духовната наука на Гьотеанума възнамерява да повлияе на социалния живот, може да се види в моята книга „Основните моменти на социалния въпрос в жизнените потребности в настоящето и бъдещето“. Образователната работа е началото на това влияние. Колко ефективно ще се докаже идеята на Дорнах в различните области на живота ще зависи от разбирането, което идеята на Дорнах ще намери в по-широки кръгове.

Това изискваше готовността на много хора да направят жертви, за да се постигне това, което досега може да се намери в Дорнах. Но жертвите, които тези хора са направили в изобилие, сякаш приближават своя край; и работата в Дорнах трябва да може да продължи. За да се случи това, ще бъде спешно необходимо значителният интерес, който проектът Дорнах досега е спечелил сред не малък кръг, да се разпространи до много по-широка аудитория и той да бъде разпознат от тях като необходимост на нашето време. Това ще бъде възможно само ако проектът Дорнах...

Гьотеанумът ще се превърне в център, където описаната тук интелектуална, художествена и педагогическа работа може да се извършва непрекъснато, така че хората да се събират там от време на време, за да се запознаят с концепцията на Гьотеанума както теоретично, така и практически. След това тези хора ще я култивират самостоятелно на други места и от нейните несъвършени начала ще я развиват до все по-съвършени етапи в цивилизования свят. Подобна централизация и разпространение ще бъдат необходими, за да не се разпокъсат твърде много дейностите на работещите в Дорнах и Щутгарт, които в момента са викани на различни места, за да говорят за концепцията на Гьотеанума.

АНТРОПОСОФИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ, УЧИЛИЩЕ

Антропософията се стреми към възглед за света и човечеството, който може плодотворно да приложи в изкуството на образованието и преподаването. Нейното разбиране за човешката природа не се почерпва от случайни наблюдения на хората. Тя достига до самите основи на човешката същност. Тя вижда във всяко отделно човешко същество човека като цяло. Но не се превръща в абстрактна теория, която разтваря човечеството в общи сили в опита си да го разбере. Нейните мисли за човечеството се основават на човешкия опит. Нейните прозрения съживяват чувствата за човешкото състояние. Те позволяват на мистериите не само на човечеството като цяло, но и на всяка конкретна човешка природа да бъдат разкрити пред погледа на душата.

Антропософията обединява теоретичния миросглед с яркия, непосредствен опит. Тя не е необходимо изкуствено да извежда универсални закони от индивида...

да се прилага към отделни явления на живота; то остава в пълен живот от самото начало, виждайки в него самото универсално като живот.

Следователно, тя е и практическа хуманитарна наука. Тя знае как да си помогне, когато наблюдава тази или онази характеристика у развиващ се човек. Тя може да си изгради представа откъде идва тази характеристика и накъде сочи. И се стреми към такова разбиране на човешката природа, че това разбиране едновременно да предоставя умението за справяне с такава характеристика. Разбирайки човешката природа, този, който извършва разбирането, се учи как да реагира на човешките характеристики.

Човек трябва само да развие напълно възгледите, до които антропософията стига относно човечеството, и те автоматично ще се превърнат в изкуство на образованието и преподаването.

Абстрактното разбиране за човечеството отдалечава от любовта към човечеството, която трябва да бъде фундаментална сила във всяко образование и преподаване. С всеки напредък в разбирането ни за човечеството, антропософският възглед за човечеството трябва да увеличава тази любов към човечеството.

Всеки, който иска да наблюдава жив организъм, трябва да съсредоточи вниманието си върху това как отделната част се свързва с живота на цялото, а също и върху това как цялото ефективно се разкрива в отделната част. Човек не може да разбере мозъка, без да възприеме работата на сърцето. Така е и с времевия ход на човешкия живот. Човек не може да разбере феномените на детството, без да види в тях характеристиките на възрастния. Човешкият живот е цяло; той е *организъм във времето*. Детето се научава да гледа към възрастния с благоговение. То се научава на благоговение към човечеството. Това благоговение, това благоговение към човечеството, е отпечатано върху живота същество; но то също се променя в хода на живота. Защото животът е трансформация. Благоговение към човечеството, благоговение към човечеството, което пуска здрави корени в детството —

утеха – тя се проявява по-късно в живота като *силата* в човек, която може ефективно да утешава друг, която може да му дава силен съвет. Никой, на четиридесет и пет години, няма да притежава топлината да предлага утеха и съвет, ако като дете не е бил учен да гледа на другите със страхопочитание и благоговение, да ги почита подобаващо. И така е с всичко в човешкия живот – физическия и духовния. Човек разбира физическото само когато го схване във всяка негова част като проявление на духовното. И човек получава прозрение за духовното само когато е способен правилно да наблюдава неговите проявления във физическото.

Детството не може да разкрие същността си само чрез наблюдение на себе си. Човешкият живот е цяло. И само цялостното разбиране на човечеството води до разбиране на детството. Това лесно се допуска абстрактно. Но антропософията се стреми да развие тази перспектива в конкретно познание и изкуство на живот. Тя трябва да се превърне в изкуство на образованието и обучението, което се чувства отговорно за целия човешки живот, като му поверява растящото човешко същество.

Звучи доста хубаво да се каже: развивайте индивидуалните таланти на детето, черпете от тези таланти всичко, което правите във възпитанието и обучението си. Но не можете да направите нищо с такива фини принципи, докато не притежавате в собствената си душа визия за целия човешки жизнен път. И именно към тази визия се стреми антропософското разбиране на човечеството.

Когато се изрази подобно нещо, често се чува отговорът: „За това не е нужна антропософия. Всичко това вече се съдържа във възгледите на съвременната педагогика.“ Разбира се, то се крие в нейните абстрактни принципи. Но точно това е смисълът: истинското разбиране на човечеството...

Разглеждането на тялото, душата и духа води до осъзнаването на абстрактните изисквания в истинското, жизнено изкуство. И за тази практическа реализация е необходимо познание за човечеството, което, макар и основано на здравите основи на съвременното научно разбиране, въпреки това се развива от тези основи към духовно разбиране на човечеството. Всеки, който подхожда към човечеството с идеите, които предоставя естественото наблюдение, може да стигне до гледната точка, че човек развива тази или онази човешка предразположеност; но тази гледна точка остава абстрактно изискване, стига човек да не възприеме предразположеността в целия човек – тяло, душа и дух – като частично откровение.

Може да се каже: настоящият светоглед поставя изисквания по отношение на образованието и обучението; обаче, той не разполага със средствата да задоволи тези изисквания чрез практически житейски умения: Антропософията се стреми да осигури тези практически житейски умения. Всеки, който разбира това, няма да вижда Антропософията като противник на съвременните възгледи и сили за развитие в която и да е област, а по-скоро ще може да се надява на осъществяването на това, което абстрактно се крие в тези възгледи и сили.

Човечеството ще трябва да признае, че голяма част от това, което в момента смята за практично, принадлежи към сферата на илюзиите; и че голяма част от това, което изглежда идеалистично и непрактично, трябва да се разглежда като самата реалност. Такава промяна в перспективата ще бъде особено необходима в областта на образованието и преподаването. Великите въпроси на човешкото съществуване неизбежно водят до детската градина и училищната стая.

ЛЕКЦИЯ ПО ПЕДАГОГИКА
ПО ВРЕМЕ НА КУРСА ПО ФРЕНСКИ ЕЗИК
В ГЪОТЕАНУМА

16 септември 1922 г.

Настоящето е епохата на интелектуализма. Интелектът е онази способност на душата, в чиято дейност човек е най-малко ангажиран с вътрешното си „аз“. Не е без основание да говорим за *студената* интелектуална природа. Достатъчно е само да се помисли как интелектът влияе върху художественото възприятие и практика. Той го измества или уврежда. Художниците също се страхуват, че творенията им ще бъдат *обяснени концептуално или символично чрез интелект*. В тази яснота топлината на душата, която е дала живот на произведенията по време на тяхното създаване, изчезва. Художникът иска произведението му да бъде схванато чрез чувство, а не чрез разум. Защото тогава топлината, с която го е преживял, преминава в зрителя. Но тази топлина е отблъсната от интелектуалното обяснение.

В социалния живот интелектуализмът е склонен да изолира хората един от друг. Те могат истински да функционират в общността само ако могат да вдъхнат нещо от своята душа в действията си, които винаги включват благополучието и страданието на другите. Човек трябва да преживява не само дейността на друг, но и нещо от неговата душа. В действията, произтичащи от интелектуализма, обаче, човек задържа собствената си душа. Той не ѝ позволява да се влее в другия човек.

Отдавна се казва, че интелектуализмът има парализиращ ефект върху преподаването и образованието. Фокусът първоначално е само върху интелигентността на детето, а не върху тази на преподавателя. Целта е образователните и преподавателските методи да се проектират по такъв начин, че не само студеният разум да влезе в действие и да се развива у детето,

но че топлината на сърцето също се разгръща в него.

Антропософският мироглед е напълно съгласен с това. Той напълно признава отличните образователни принципи, които са били оживени от това изискване. Ясно е обаче, че душата може да бъде изпълнена с топлина само от други души. Затова той вярва, че самата педагогика, а следователно и цялата педагогическа дейност на преподавателите, трябва да бъде пропита с дух.

Интелектуализмът е проникнал значително в методите на преподаване и образование през последните години. Това се случва косвено, чрез съвременния научен живот. Родителите търсят научни насоки за това какво е добро за физическото, емоционалното и интелектуалното развитие на детето им. Учителите, от своя страна, попиват духа на своите образователни методи от науката по време на собственото си обучение.

Но тази наука е постигнала своите триумфи именно чрез интелектуализма. Тя не иска да пропие идеите си с нищо от човешката душа. Исква да извлече всичко от сетивното наблюдение и експериментиране.

Такава наука може да култивира отличното познание за природата, появило се в днешно време. Тя обаче не може да установи истинска педагогика.

Такова знание обаче трябва да почива на основа, която обхваща човешкото същество в тяло, душа и дух. Интелектуализмът схваща човешкото същество само от гледна точка на физическото тяло. Защото наблюдението и експериментът разкриват само физическото.

Истинското разбиране на човешката природа е необходимо, преди да може да се установи истинска педагогика. А антропософията се стреми да постигне истинско разбиране на човешката природа.

Човек не може истински да опознае човек, като първо разбере неговата физическа същност чрез чисто сетивно възприятие.

осезаема , обоснована наука във въображението и след това пита дали това същество е също одушевено и дали в него е активен духовен елемент.

Подобен подход към разбирането на човешката природа е вреден за лечението на децата. Защото в много повече, отколкото при възрастните, тялото, душата и духът образуват едно цяло при детето. Човек не може първо да се грижи за здравето на детето според принципите на чистата сензорна наука и след това да се опитва да учи здравия организъм на това, което смята за подходящо за него психологически и духовно. С всяко едно нещо, което човек прави с и върху детето, той се намесва, било то благотворно или вредно, в неговия физически живот. Душата и духът се проявяват физически в земното съществуване на човешкото същество. Физическият процес е откровение на психологическото и духовното.

се фокусира само върху тялото като цяло с телесни процеси; тя не стига до всеобхватно разбиране за човека като цяло.

Човек усеща това, като разглежда педагогиката. Но по този начин се пренебрегва необходимото в това отношение днес. Не е изрично посочено, но се подразбира: педагогиката не може да процъфтява чрез сензорната наука; следователно педагогическите методи не трябва да се основават на тази наука, а по-скоро на образователни инстинкти.

Това би било приемливо на теория. Но на практика не води доникъде. Защото съвременното човечество е загубило първичната природа на инстинктивния живот. Остава си лутане в тъмното да се опитваме да изградим инстинктивна педагогика, основана на инстинкти, които вече фундаментално не присъстват у хората.

Това се разбира чрез антропософско прозрение. Чрез него човек може да разбере, че интелектуалистичната ориентация в науката дължи съществуването си на необходима фаза в развитието на човечеството. Съвременното човечество е възникнало от периода на Ин-

Интелектът е възникнал от място на дълбоко осъзнаване. Човечеството се е нуждаело от него, за да напредва правилно по пътя си на развитие. Той го води до степента на съзнание, която трябва да достигне в дадена възраст, точно както индивидът трябва да придобие определени способности в даден етап от живота си. Но под влияние на интелекта инстинктите са закърнели. Човек не може, без да работи *срещу* развитието на човечеството, да се опитва да се върне към живот, воден единствено от инстинкта. Човек трябва да признае значението на пълното съзнание, постигнато чрез интелектуализма. И човек трябва, в това състояние на пълно съзнание, също така напълно и съзнателно да възстанови на човечеството това, което никой инстинктивен живот не може да осигури днес.

За това е необходимо разбиране за духовното и душата, което е основано на реалността, точно както сетивната наука, вкоренена в интелектуализма. Антропософията се стреми към такова разбиране. Много хора днес все още се страхуват да признаят това. Те се запознават с начина, по който съвременната наука се стреми да разбере човечеството. Те чувстват, че това не е начинът, по който човек може истински да го разбере. Но те отказват да признаят, че може да се развие нов подход, който да прониква в душата и духа със същото осъзнаване, както физическото тяло. Затова те искат да се върнат към инстинктите за разбиране и образователно отношение към човечеството.

Но човек трябва да продължи напред; и нищо не помага в това начинание, освен да добави антропософията към антропологията, към духовното познание на човечеството, към сетивното разбиране. Пълното преосмисляне и преосмисляне, необходимо за това, плаши хората. И от несъзнателен страх те обвиняват антропософията във фантастичност, докато тя просто възнамерява да действа в духовната сфера толкова обмислено, колкото сетивната наука действа във физическата.

Наблюдавайте детето. Около седемгодишна възраст то развива втория си комплект зъби . Това развитие

не е просто работа от периода около седмата година. Това е процес, който започва с ембрионалното развитие и кулминира едва с поникването на вторите зъби. В детския организъм винаги са действали сили, които на определен етап от развитието водят до развитието на вторите зъби. Тези сили вече не се проявяват по този начин в следващите етапи от живота. Не се наблюдава по-нататъшно образуване на зъби. Но съответните сили не са изчезнали; те продължават да действат; те просто са *се трансформирали*. Те са претърпели метаморфоза. Други сили в детския организъм също претърпяват подобна метаморфоза.

Ако човек разгледа развиващия се организъм на детето по този начин, ще открие, че въпросните сили са активни във физическия организъм преди смяната на зъбите. Те са потопени в процесите на хранене и растеж. Те съществуват в неразривно единство с физическото тяло. Около седемгодишна възраст те стават независими от тялото. Те продължават да съществуват като *психически* сили. Намираме ги активни при по-голямото дете , в чувстването и мисленето.

Антропософията показва как етерният организъм е интегриран във физическия организъм на човешкото същество. Този етерен организъм е напълно активен във физическия организъм до седемгодишна възраст. През този период част от етерния организъм се освобождава от пряката си дейност върху физическия организъм и достига известна степен на независимост. С тази независимост той се превръща и в самостоятелна единица, относително независима от физическия организъм, и в носител на духовен живот.

Тъй като обаче психичното преживяване може да се разгърне в земното съществуване само с помощта на този етеричен организъм, психиката е изцяло обхваната във физическото тяло преди седемгодишна възраст. За да стане психиката ефективна на тази възраст, нейната ефективност трябва да се прояви физически.

да развие връзка с външния свят само ако тази връзка представлява стимул, който може да бъде изразен физически. Това е така само ако детето *имитира*. Преди смяната на зъбите, детето е чисто имитативно същество в най-широк смисъл. Неговото образование може да се състои единствено в това хората в неговата среда да му демонстрират това, което то трябва да имитира.

Възпитателят трябва сам да преживее какъв е човешкият физически организъм, когато все още съдържа целия си етеричен организъм. Това е, което дава на детето разбиране за човешката природа. Само абстрактните принципи са безполезни. За образователната практика е необходимо антропософското изкуство на образованието да разработи подробно как човешкото същество се разкрива като дете.

Между смяната на зъбите и половата зрялост, във физическия и етерния организми вече се съдържа психически организъм - този, наречен астрален от антропософията - точно както етерният организъм се е съдържал във физическия организъм до смяната на царя.

Това означава, че на тази възраст детето развива живот, който вече не се изчерпва от подражание. То обаче все още не е способно да определя отношенията си с другите хора, основани на напълно съзнателни мисли, управлявани от интелектуална преценка. Това е възможно само когато част от душевния организъм, с пубертета, се отдели от съответната част на етерния организъм, за да постигне независимост. От седем до четиринадесет или петнадесетгодишна възраст определяща за детето не е ориентацията към хората в обкръжението му, породена от преценката, а по-скоро тази, която се осъществява чрез авторитет.

Това обаче означава, че възпитанието през тези години трябва да бъде изцяло в духа на развиване на естествено чувство за авторитет. Не може да се разчита на интелектуалната преценка на детето, а трябва да се разбира как детето възнамерява да приеме това, което му се представя като истина,

добро, красиво , защото вижда, че неговият образцов възпитател смята това за истина, добро, вече.

За да се случи това , учителят трябва да действа *по такъв начин* , че не само да представя истинското, доброто и красивото на детето, но и *да ги въплъщава*. На детето се предава това, което той *е* , а не *това, което преподава*. Цялото учение трябва да бъде представено на детето в неговата същност, като *модел* . Самото учение трябва да бъде произведение на изкуството, а не просто теоретично съдържание.

ПЕДАГОГИКА И ИЗКУСТВО*

Изкуството на педагогиката може да се основава само на истинско познание за човешката природа. И това познание не може да бъде пълно, ако се изчерпва само с наблюдение. Човек не опознава човешката природа чрез пасивно познание. Това, което човек *знае за човечеството* , трябва до известна степен да бъде преживяно като творчески аспект на собственото му същество ; *човек* трябва да го почувства по собствена воля като познавателна дейност.

Пасивното познание за човешката природа може да доведе само до посредствена образователна и преподавателска практика. Това е така, защото преходът от такова знание към практика трябва да се състои от външни инструкции за действие. Дори ако човек сам си дава тези инструкции, те си остават външни.

Знанието за човечеството като основа на педагогиката трябва да започне да оживява чрез усвояване. Човек трябва незабавно да преживее всяка мисъл за човечеството като собствено същество, точно както човек преживява правилното дишане и правилното кръвообращение като собствено здраве.

Когато сме изправени пред задачата да отгледаме и обучим дете, разбирането на човешката природа трябва естествено да се превърне в действие. И *любовта трябва да живее в рамките на тази естественост*. Няма такова нещо като

пасивни, безкритични хора -

* План на лекция за «Художествено-педагогическа конференция на Валдорфското училище», 25-29 март 1923 г.

интуитивно разбиране, а след това външно съображение: защото това или онова е така с детето, следователно трябва да направиш това или онова. Съществува само пряко преживяно знание, което в собственото съществуване е това, което то разпознава като себе си. И тогава образователното отношение към хората се превръща в дейност, произтичаща от любовта, която приема своя необходим характер, защото *преживява* детето. Познанието за човечността, вплетено в живота, абсорбира същността на детето, както окото абсорбира цвета.

Познанието за природата може да остане теоретично; за човек със здрав разум, познанието за човешките същества като теория е като преживяване на себе си като скелет. Безсмислено е да се говори за разлика между теория и практика, когато става въпрос за разбиране на човешките същества. Защото познанието за човешките същества, което не може да стане истински активно в житейския опит, е просто сбор от идеи, които се реят сенчесто в ума, но никога не достигат до човешкото същество. Житейска практика, която не е осветена от познанието за човешките същества, се лута несигурно в тъмнината.

Ако тук се има предвид *отношението* на преподавателя, тогава той има предпоставката да разгърне жизнена и ободряваща човечност пред учениците и да стимулира развиващото се човешко същество към себеразкриване.

А правилната *образователна нагласа* е същественият елемент във всяка педагогическа работа.

Подобно отношение насочва вниманието ни към детските прояви на живот, които се явяват като зародишни етапи на развиващото се човешко същество. Пълноценно развитото човешко същество трябва да се ангажира с работа, без да се поглъща от механизма на труда. Детската природа изисква подготовка за работа от самата същност на човешкото съществуване. Детето иска да бъде активно, защото дейността е присъща на човешката природа. Суровият свят изисква завършена работа от възрастния. В детето развиващото се човешко същество изисква дейност, която, ако е правилно насочена, формира семето на работата.

Всеки, който с истинско прозрение за човешката природа може да долови същността на детето по пътя от играта към житейското дело, ще зърне на този междинен етап същността на преподаването и ученето. Защото при децата *играта* е сериозната проява на вътрешния стремеж към дейност, в който човешките същества намират истинското си съществуване. Несериозно е да се каже, че децата трябва да „учат чрез игра“. Педагог, който структурира работата си по този начин, би възпитавал само хора, за които животът е повече или по-малко игра. Идеалът на образователната практика обаче е да събуди у детето чувството, че то учи със същата *сериозност*, с която играе, стига играта да остане единственото духовно съдържание на живота.

Образователната и преподавателска практика, която разбира това, ще отреди на изкуството полагащото му се място и ще даде на неговото култивиране правилния обхват.

Животът често е строг учител, дори за преподавателите. Той поставя своите изисквания към интелектуалното развитие. Следователно е по-вероятно човек да направи твърде много, отколкото твърде малко в това отношение. Моралът е това, което наистина прави човек човек. Неморалният човек не разкрива пълния си потенциал. Следователно би било грях срещу човешката природа да не се култивира моралното развитие на детето в най-голяма степен. Изкуството е плод на *свободната* човешка природа. Човек трябва да обича изкуството, ако иска да разбере неговата необходимост за цялостното човешко същество. Животът не налага любовта. Но той процъфтява само в любовта. То желае съществуването си в стихията на свободата.

Шилер е усетил това по уникален начин; и това чувство му е дало тласък да напише своите „Писма за естетическото образование на човека“. Шилер вижда най-важния елемент от цялото образование в проникването на човешкото същество с естетическата конституция на душата. Човекът трябва така да пропита стремежа си към знание с любов към знанието, че да го изпитва в своите занимания, сякаш е...

Творческият творец или естетически възприемчивият индивид се държи по този начин. И той трябва да преживява дълга като израз на най-съкровената си човешка същност, както възприема себе си в естетическото преживяване. (По този повод може да се спомене отличното представяне на намеренията на Шилер в труда на Хайнрих Дайнхард „Приноси към оценяването на Шилер“, който наскоро беше публикуван от Kommenden Tag Verlag в Щутгарт.)

Жалко е, че „Естетически писма“ на Шилер са имали толкова ограничено влияние върху педагогиката. По-силно влияние би довело до много важни прозрения за ролята на изкуството в образователната практика.

Изкуството, както визуалното, така и поетично-музикалното, е присъщо на природата на децата. И има ангажираност с изкуството, която е подходяща дори за деца, навлизащи в училищна възраст. Като преподаватели, не бива да се спираме твърде много на факта, че тази или онази форма на изкуство е „полезна“ за развитието на тази или онази човешка способност. Изкуството съществува само по себе си. Но като преподаватели, ние трябва да обичаме изкуството толкова много, че да не искаме да лишаваме развиващите се индивиди от преживяването му. И тогава ще видим в какво се превръща този развиващ се човек – детето – чрез преживяването на изкуството. Именно чрез изкуството интелектът наистина се пробужда за живот. Чувството за дълг узрява, когато стремежът да бъдеш артистично активен и свободно завладява материята. Художествената чувствителност на преподавателя и учителя внася душа в училището. Тя позволява радост в сериозността и характер в радостта. Природата се разбира само чрез интелекта; тя се преживява истински само чрез художествено чувство. Детето, което е водено да разбира, узрява до „способност“, когато разбирането се търси активно; но детето, което е запознато с изкуството, узрява до „творчество“. В „способността“ човек изразява себе си; в „творението“ те растат чрез способностите си. Детето, което моделира, колкото и несръчно да е, или

Чрез своята дейност художникът събужда в себе си душевния човек. Детето, запознато с музиката и поезията, преживява дълбоките емоции на човешката природа чрез идеално, духовно измерение. То получава втора човечност, наред със съществуващата.

Всичко това няма да се постигне, ако сферата на изкуството просто съществува редом с други форми на образование и обучение, ако не е органично интегрирана в тях. Защото всяко обучение и всяко образование трябва да образуват едно цяло. Знанията, житейските умения и практиката в практическите умения трябва да кулминират в нуждата от изкуство; художественият опит трябва да насърчава желанието за учене, наблюдение и придобиване на умения.

ПЕДАГОГИКА И МОРАЛ*

Задачите на възпитателите и учителите кулминират в това, което могат да постигнат за моралния характер на младежите, поверени на грижите им. В рамките на началното училищно образование те се сблъскват със значителни трудности в това начинание. Една от трудностите се състои във факта, че моралното обучение трябва да проникне във всичко, което правят за своите ученици; че отделното морално обучение може да постигне много по-малко от ориентирането на цялото останало образование и обучение към морала. Това обаче е изцяло въпрос на педагогически такт. Защото грубо формулираните „морални приложения“ във всякакви ситуации, колкото и убедителни да са те в момента, в който са въведени, в крайна сметка не успяват да постигнат желанния ефект. Друга трудност е, че детето, което постъпва в началното училище, вече е развило фундаменталния морален компас за живот.

* Скица на лекцията на Еки за «Артистично-педагогическа конференция на Валдорфското училище», 25-29 март 1923 г.

До около седемгодишна възраст, когато претърпява смяната на постоянните си зъби, детето живее изцяло отдадено на заобикалящата го среда. Може да се каже, че детето е изцяло сетиво. Точно както окото живее в цветовете, така и цялото дете живее в изразите на живота в заобикалящата го среда. Всеки жест, всяко движение на бащата или майката се преживява по съответен начин в рамките на целия вътрешен организъм на детето. До този момент мозъкът се оформя от човешкото същество. И всичко, което придава на организма вътрешния му характер, произхожда от мозъка през този период от живота. И в мозъка това, което се разгръща като проява на живота чрез заобикалящата среда, се възпроизвежда по най-фин начин. Ученето на детето да говори е изцяло основано на това.

Не само външното поведение на околната среда резонира в детето и оформя вътрешния му характер, но и, наред с тези външни прояви, психологическото и морално съдържание. Баща, който проявява гняв пред детето си, ще го накара да усвои, чак до най-фините органични тъканни структури, склонността да изразява гняв чрез жестове. Майка, която се държи боязливо и плахо, внушава на детето си органични структури и двигателни тенденции, които водят до това детето да притежава инструмент в тялото си, който душата след това се стреми да използва по боязлив и плах начин.

В периода на смяна на зъбите, детето има организъм, който има много специфично психическо и морално въздействие върху психиката.

в това състояние, с организъм, ориентиран към морала. Ако не осъзнае този факт, е изложен на опасността да му предаде морални импулси, които несъзнателно се отхвърлят, защото собствената физическа конституция на детето му пречи да ги приеме.

Същественият момент обаче е, че когато едно дете постъпва в началното училище, то притежава основните наклонности, придобити чрез имитиране на средата си, но те са податливи на промяна с правилното насочване. Дете, отгледано в променлива среда, е получило своята органична форма от това. Това не бива да остане незабелязано. Трябва да се вземе предвид. Въпреки това, може да се трансформира. Ако се вземе предвид през втория етап на детството, от смяната на зъбите до пубертета, то може да се оформи по такъв начин, че да осигури на душата основата за бързи, остроумни и смели действия в житейски ситуации, където това е необходимо. Детската конституция, която е резултат от тревожна, плаха среда, може също да осигури основата за развитието на благородно чувство за скромност и целомъдрие. Истинското разбиране на човешката природа следователно е основно изискване и за моралното образование.

Възпитателят и учителят обаче трябва да имат предвид какво като цяло изисква детската природа за своето развитие между смяната на императрицата и пубертета. (Тези изисквания са описани в моя педагогически курс, който беше препечатан от Алберт Шефен в това седмично списание и сега е достъпен и като книга.) Трансформацията на фундаменталните морални ориентации, както и по-нататъшното развитие на тези, които трябва да се считат за правилни, може да се осъществи само чрез насочване към емоционалния живот, моралните симпатии и антипатии. И емоционалният живот не се влияе от абстрактни максими и идеи, а *от образи*. В обучението има достатъчно възможности да се представят на детската душа образи на човешкото съществуване и поведение, дори метафорично на нечовешкото, което може да събуди морални симпатии и антипатии. Емоционалната *преценка* относно морала трябва да се развива в периода между смяната на зъбите и пубертета.

Точно както детето, докато зъбите му не се сменят, е отдадено на имитиране на непосредствените прояви на живота в заобикалящата го среда, така и в периода от смяната на зъбите до пубертета е отдадено на авторитета на това, което *казва учителят и възпитателят*. Човек не може да се събуди за правилното използване на моралната свобода в по-късен етап от живота си, ако в тази маркирана втора фаза от живота не е успял да се развива всеотдайно в отговор на самоочевидния авторитет на своите възпитатели. Ако това се отнася за цялото образование и обучение, то се отнася особено за моралното възпитание. Детето интуитивно наблюдава в почитания възпитател какво е добро и зло. Той е представител на световния ред. Развиващият се човек трябва първо да научи за света чрез възрастните.

Значителното образователно въздействие на подобна среща става очевидно, когато, с истинско разбиране на човешката природа, човек търси правилните взаимоотношения с детето след първата третина от втория етап от живота, приблизително между деветия и десетия рожден ден. Там се достига решаващ поврат в живота. Човек забелязва, че детето, полусъзнателно, чрез повече или по-малко неясни усещания, преживява нещо съществено. Как правилно се подхожда към детето на този етап е неизмеримо важно за целия му по-късен живот. Ако човек желае съзнателно да изрази това, което детето изпитва в това подобно на сън чувство, трябва да каже: пред душата му възниква въпросът: откъде възпитателят черпи силата, която аз, вярвайки в него с благоговение, получавам? Като възпитател, човек трябва да демонстрира на несъзнателните дълбини на детската душа, че неговият авторитет е оправдан от твърда основа в световния ред. С истинско разбиране на човешката природа човек ще осъзнае, че някои деца на този етап се нуждаят от малко думи, изречени правилно, докато други се нуждаят от много. Нещо решаващо обаче трябва да се случи. И само собствената същност на детето може да научи какво трябва да се случи. А за моралната сила, моралната сигурност и моралното разположение на детето е необходимо точно следното:

sem Lebenspunkte von dem Pädagogen uns täglichen Wichtigs können.

Ако моралната преценка се развие правилно с пубертета, тя може да бъде интегрирана в свободната воля в следващия етап от живота. Младият човек, завършващ началното училище, ще носи със себе си, от емоционалните последици от ученическите си години, усещането, че моралните импулси се развиват в него в социалното взаимодействие с другите, произтичащи от вътрешната сила на човешката му природа. А след пубертета волята *ще* се окаже морално силна, след като предварително е покълнала в правилно култивирана морална преценка.

ЕЗИК И ДУХ НА ЕЗИКА

Хората говорят за духа на езика. Но не може да се каже, че много хора днес използват тази дума, за да изразят осезаемо понятие. Когато тази дума се използва, тя се отнася до общи, характерни черти в звука и словообразуването, в структурата на изреченията и образността. „Духовният“ аспект, който се има предвид тук, остава абстрактен. Човек не може наистина да схване нещо, което заслужава да бъде наречено „дух“.

Има обаче два пътя за откриване на „духа на езика“ в неговата жива сила днес. Първият се разкрива на онази душа, която преминава от чисто концептуално мислене към същностното, разкриващо виждане. Това често е обсъждано в тези есета. Това е вътрешно преживяване на духовна реалност. Тази реалност не бива да се бърка с мистично неопределеното усещане за общо „нещо“. Тя не съдържа нищо чувствено възприемаемо, но е също толкова богата на съдържание.

Тези, които гледат по този начин, се дистанцират от това, което може да бъде изразено чрез езика . Тяхното гледане

Отначало то не намира път до устните му. Когато посегне към думи, той веднага усеща, че съдържанието на видението му се превръща в нещо друго. Ако след това реши да съобщи виденията си, започва борбата му с езика. Той се опитва да използва всичко възможно в сферата на езика, за да създаде образ на това, което вижда. От звукови ефекти до структури на изреченията, той търси навсякъде в езиковата сфера. Той води ожесточена вътрешна битка. Трябва да си каже: езикът има своя собствена воля. Той изразява всичко, което може да се представи, сам по себе си; и ти трябва първо да се предадеш на неговата воля, за да може да получи това, което виждаш. Ако човек иска да излее духовно възприеманото в езика, той не се сблъсква с неопределен, восъчен елемент, който може да се оформя по желание, а по-скоро се сблъсква с „жив дух“, „духа на езика“.

Ако човек се бори честно по този начин, борбата може да има най-добрия, най-красивия резултат. Идва момент, в който човек усеща: духът на езика поглъща видяното. Думите и фразите, до които стига, придобиват нещо духовно; те престават да „означават“ това, което обикновено означават, и се използват във видяното. Тогава се случва нещо като жив диалог с духа на езика. Езикът придобива личен характер; човек се ангажира с него, както с друг човек.

Това е един от начините да се преживее „духът на езика“ като жив. Вторият обикновено възниква, когато човек следва първия. Със сигурност обаче може да се следва и самостоятелно. Човек е на този път, когато във връзка с думи или фрази, които вече са приели абстрактен характер в настоящето, преживява тяхното първоначално, конкретно, свежо, живо значение. Днес човек произнася думата „убеждение“. Правейки това, човек чувства състоянието на ума, че е постигнал истината за нещо. Човек вече се е научил да „напипва изхода си от думата—“

„Лен .“ Ако човек се почувства отново в думата, това, което възниква, е: генериране, производство във физическия свят. „Убеждението“ се превръща в подобен процес в психиката. Това, което наистина се случва в душата, когато е проникната от убеждение, става ясно. Помислете за думи като: харесване! Какво богатство от вътрешни преживявания се разкрива. Който е склонен да „падне“, губи равновесие; той изключва съзнанието си. Който „угажда“ на друг, се отдава за миг; той навлиза в съзнанието на другия; той има преживяване, което е слабото ехо на това, което означава „падане“ в припадък.

Всеки, който преживява подобни неща не чрез спекулативни размисли, не за да прави остроумни забележки относно съмнителни теории, а със здравословно, реалистично разбиране, в крайна сметка трябва да признае, че във формирането на езика се крият интелект, разум и дух. Дух, който човешкото съзнание не внушава, но който е активен в подсъзнанието и който хората срещат в езика, който изучават. По този начин хората могат наистина да разберат как *техният* дух е творение на „духа на езика“.

Хеген вярва, че настоящите изследвания предоставят всички необходими предпоставки за търсене на „духа на езика“ в тази посока . Много вече е постигнато; всичко, което е необходимо, е съзнателното развитие на психологическа лингвистика.

Намерението тук не е толкова да се посочи необходимост в тази насока, а по-скоро да се подчертае нещо, което има практическо значение. Всеки, който ясно схване описаната ситуация, трябва да открие, че езикът съдържа в себе си нещо, което води от него към нещо по-висше от него, към самия дух. А духът не е нещо, което може да бъде многостранно в рамките на многообразните езици, а по-скоро живее в тях като единно цяло.

Това духовно единство в езиците се губи, когато те се отърват от първоначалната си, елементарна жизненост.

и биват обхванати от духа на абстракцията . Тогава говорещият вече не притежава „духа“ в себе си, а по-скоро езиковата одежда на духа. Който, когато казва „моля“, чувства в душата си описания по-горе *образ* , преживява различно от някой, който свързва само наученото абстрактно съдържание на човешката връзка, когато един човек „прави услуга“ на друг.

Колкото по-абстрактен става непосредственият езиков опит, толкова повече душите на хората са отделени една от друга. Абстрактното е нещо, което всеки индивид притежава сам за себе си. Той го развива за себе си. Живее в него като част от своето конкретно „аз“. Този абстрактен елемент може да бъде напълно схванат само в света на понятията. Но в много висока степен преживяванията на думите и изреченията, особено в езиците на цивилизованите народи, също се доближават до него.

Но сега живеем във време, в което, противно на всичко, което разделя хората и народите, това, което ни обединява, трябва да бъде съзнателно култивирано. Защото дори между хора, които говорят различни езици, разделението се преодолява, когато всеки човек преживява осезаемия свят в рамките на собствения си език. Събуждането на духа на езика в рамките на езиците трябва да се превърне във важен елемент от социалната педагогика.

Всеки, който съсредоточи ума си върху подобни въпроси, ще открие до каква степен това, което сега наричаме социални начинания, зависи от разглеждането на живота на човешките души, а не само от размисъл върху външни институции. Сред най-необходимите задачи на настоящето е, в противовес на тенденцията за разделяне на народите според езика, да се установи тенденция към взаимно разбирателство.

Днес много се говори за хуманизъм в смисъл, че това, което е истински човешко, трябва да се култивира в хората. Такъв стремеж ще бъде напълно реализиран само когато се приложи към отделните, конкретни области на...

Животът е сериозен. – Само си представете колко по-пълно, по-интензивно човек преживява своята човечност, отколкото в абстрактния език, след като веднъж е внесъл нещо наистина живо в своя опит с думи и изречения. Разбира се, не бива да се мисли, че някой, който казва за една картина: „Това е възхитително“, в момента, в който я вижда, има пред себе си усещането за потрепване и неволен възторг до степен, в която крайниците му екстатично трепват. Но някой, който веднъж живо е усетил емоционалното възплъщение на този образ в думата „наслада“, когато произнесе думата, ще изпита нещо различно от някой, който винаги го е преживявал *само* абстрактно. Емоционалният обертон в конвенционалната и научна ежедневна реч непременно ще бъде абстрактен; но подтонът не бива да бъде толкова. В примитивните етапи на културата хората преживяват езика си живо; в по-напредналите етапи образованието трябва да гарантира, че тази живост не се губи напълно.

УВОДНИ ДУМИ КЪМ ЕВРИТМИЧНО ИЗПЪЛНЕНИЕ*

Евритмията е замислена като изкуство, чиито изразни средства са структурирани форми на движение на човешкия организъм, както сам по себе си, така и в пространството, както и движещи се групи от хора. Не става въпрос обаче за миметични жестове или танцови движения, а по-скоро за реален, видим език или песен. При говоренето и пеенето въздушният поток се оформя по определен начин от човешките органи. Ако човек изучи, чрез умствено и живо наблюдение, образуването на тон, гласна, съгласна, структура на изреченията и стих, може да види...

* Тези „Уводни думи“ бяха произнесени преди евритмичните изпълнения, които се проведеха във връзка с моята лекционна поредица по време на английското ми турне в Илкли, Пенменмор и Лондон.

По този начин човек може да си изгради много специфични представи за това кои пластични форми възникват по време на съответните речеве или песенни изрази. Те могат да бъдат пресъздадени от човешкия организъм, особено от най-изразителните органи - ръцете и китките . Това създава възможността *чутото* при пеене или говорене да бъде и *видяно* .

Тъй като ръцете и дланите са най-изразителните органи, евритмията се състои предимно от структурираните движения на тези органи; движенията на останалите органи след това се добавят по поддържащ начин, точно както израженията на лицето и жестовете в обикновената реч. Разликата между евритмия и танц може да бъде особено ясно разбрана чрез наблюдение на евритмичния акомпанимент на музикално произведение. Това, което изглежда като танц, е просто второстепенно; основният елемент е видимата песен, произведена от ръцете и дланите.

Не бива да се смята, че която и да е отделна форма на движение в евритмията е произволна. В определен момент, определена форма на движение трябва да се генерира като израз на нещо музикално или поетично, точно както се генерира специфичен тон при пеене или специфичен звук в реч. Тогава индивидът е също толкова обвързан с езика на движението на евритмията, колкото е обвързан с тона и звука при пеене или говорене. Но той е също толкова свободен в красивото, артистично оформяне на евритмичните форми на движение, колкото и в речта или песента.

Това прави възможно едновременно представяне на музикално произведение, изпълнявано евритмично, във видима песен, или на рецитирано или декламирано стихотворение на видим език. И тъй като езикът и музиката произлизат от целия човек, тяхното вътрешно съдържание става още по-живо, когато видимото откровение се добави към чуваемото. Защото всъщност всичко се движи от

Изпятите и изговорени думи ангажират целия човек; в обикновения живот склонността към движение е просто потисната и локализирана в органите на речта и песента. Евритмията само изважда наяве това, което винаги е присъщо на тези човешки изрази на живот като склонност към движение, но остава скрито в тяхната структура. Чрез комбинирането на евритмията с инструментално музикално изпълнение и рецитация или декламация се постига един вид оркестрово взаимодействие на чутото и видимото.

За рецитирането и декламацията, извършвани във връзка с евритмията, е от съществено значение те да бъдат представени като истински художествен израз на езика. Рецитатори или декламатори, които просто подчертават прозаичното съдържание на стихотворението, не могат да участват в евритмията. Истинската художествена поезия възниква само чрез въображаемото или музикалното оформяне на езика. Прозаичното съдържание не е художественият елемент; то е просто материалът, чрез който образността на езика, както и метрика, ритъм, стихотворна структура и т.н., трябва да се разкрият. Всеки поетичен език е вече скрита евритмия. Рецитаторът и декламаторът трябва, чрез изобразителните, скулптурните или музикалните аспекти на езика, да извлекат от стихотворението това, което поетът е вложил в него. Д-р Щайнер обучава студенти в това изкуство на рецитирането и декламацията от много години. Само такова езиково артистичност може да се случи във връзка с евритмията, защото само тогава рецитаторът, чрез оформяне на тона и звукова скулптура, предлага на ухото това, което евритмистът представя на окото. Само чрез такова сътрудничество това, което наистина живее в поезията, се изнася пред душата на слушателя и зрителя.

Евритмията не е предназначена за непряко разбиране чрез интелекта, а по-скоро за непосредствено възприятие. Евритмистът трябва да изучава видимия език форма по форма, точно както човек трябва да се научи да говори. Но ефектът от евритмията, съпроводена с музика или реч...

То се възприема директно чрез просто наблюдение. Подобно на музиката, то въздейства дори на онези, които не са усвоили самите форми. Защото е естествено, елементарно откровение на човешката природа, докато езикът винаги има нещо конвенционално в себе си.

Евритмията възниква в наши дни по същия начин, както всички изкуства са възникнали в съответните им исторически периоди. Тези изкуства са възникнали от процеса на разкриване на вътрешното съдържание на душата чрез подходящи художествени средства. Когато човек е усвоил определени художествени средства до такава степен, че е могъл да превърне преживяванията на душата в чувствено проявление чрез тях, тогава се е родило изкуство. Евритмията възниква от научаването да се използва най-благородното от художествените средства – човешкият организъм, този микрокосмос – като свой собствен инструмент. В пантомимата и танца това се случва само по отношение на части от човешкия организъм. Евритмията обаче използва целия човек като свое средство за изразяване. Въпреки това, преди всяко подобно изпълнение, винаги трябва да се търси разбирането на публиката. Всяко изкуство трябва веднъж да премине през начален етап. Евритмията също. Тя е в началото на своето развитие. Но тъй като използва най-съвършения инструмент, който можем да си представим, тя трябва да притежава неограничен потенциал за развитие. Човешкият организъм е този най-съвършен инструмент; той всъщност е микрокосмосът, който съдържа в себе си всички тайни и закони на света. Ако чрез евритмично движение човек извади наяве това, което неговата същност всеобхватно съдържа като език, който физически позволява да се прояви цялостното преживяване на душата, тогава по този начин човек трябва да може художествено да представи тайните на света в тяхната цялост.

Това, което евритмията може да предложи в момента, е само началото на това, което в посочената посока ще бъде възможно в нейното бъдеще.

Възможностите са налице. Но тъй като използва изразни средства, които могат да имат такова отношение към света и човешките същества, може да се надяваме, че в по-нататъшното си развитие то ще се докаже като напълно легитимно изкуство, наред с останалите.

ЕВРИТМИЧНО ИЗКУСТВО

Евритмичното изкуство се основава на видим език, формиран от вътрешността на човешкото същество. Този език се проявява в движения, изпълнявани от отделни хора чрез телата или крайниците им, или от групи хора. Той не е жестоподобно, миметично или танцоподобно движение, а истински език, различен от танца, пантомимата и жеста, както и от самата песен или говорим език. Едно отделно душевно преживяване, усещане или чувство не се комбинира произволно с форма на движение; по-скоро възможностите за движение, присъщи на органичната структура на целия човешки организъм, са развити в средство за изразяване по същия начин, по който природният закон управлява отделните органи в песента и речта. И по този начин отделните движения следват едно друго, като тонове и звуци в пеенето и говоренето. Движенията, разкрити в евритмията, присъстват и в песента и речта в техния вътрешен потенциал (като органични и когнитивни тенденции). Въпреки това, дори в своето развитие, тези предразположения се трансформират в такива, които функционират като органи на пеенето и речта. В евритмията тези предразположения се улавят чрез сетивно и екстрасензорно възприятие, като по този начин трансформират целия човек в пеещ и речев организъм (който се изразява видимо).

Човешкият език изразява мисъл и воля. Мисълта е нехудожественият елемент. В поетичната употреба на езика,

Силата на мисълта се проследява до волевия елемент, в такт, ритъм, образност и т.н. Евритмията довежда тази трансформация до своя край. Пространствено движещото се човешко същество се превръща в проявление на душата и духа. Евритмията може да бъде съпроводена, от една страна, от музика. В този случай това е видима песен. От друга страна, тя може да бъде съпроводена от рецитация и декламация. Тук истинското художествено и поетично съдържание идва до непосредствено възприятие. Когато рецитацията и декламацията съпътстват евритмията, те са принудени да се въздържат от всякакъв (прозаичен) акцент върху съдържанието на поезията и да позволят на образността и музиката, т.е. на истински художествения елемент, да се проявят. Освен художествения си аспект, евритмията има и хигиенно-терапевтично и педагогико-дидактическо измерение. В тези аспекти формите, които се появяват като изкуство в евритмията, се трансформират съответно. - Може да се смята, че тази форма на изкуство, която все още е в ранните си етапи на развитие, ще може да се усъвършенства безкрайно; защото неговият инструмент е самият човек в по-всеобхватен смисъл, отколкото е случаят с другите форми на изкуство.

ГЪОТЕАНУМЪТ В НЕГОВИТЕ ДЕСЕТ ГОДИНИ

Аз

Хълмът Домахер сега е покрит с пепелта на Гьотеанума. Неговото изграждане е по инициатива на членове на Антропософското общество. Антропософия е името, което използвах, когато преди двадесет години в Берлин изнесох серия от лекции за светогледа, който според мен е пряко продължение на начина на мислене на Гьоте. Избрах името в памет на книга от хербартианеца Роберт Цимерман, „Очерк на една антропософия“, публикувана десетилетия по-рано. Съдържанието на тази книга обаче е...

Това нямаше нищо общо с това, което представих като „Антропософия“. Това беше модифицирана версия на философията на Хербарт в най-абстрактната ѝ форма. Искях да използвам думата, за да изразя мироглед, който чрез прилагането на духовните сетива на човешкото същество довежда духовното съдържание на света до познание, точно както естествената наука довежда физическия свят до познание чрез сетивата.

Около година и половина преди гореспоменатата поредица от лекции, вече бях изнесъл лекции върху друг аспект на този антропософски мироглед по покана на графиня и граф Брокдорф в тогава съществуващата „Теософска библиотека“ в Берлин. Съдържанието на тези лекции е публикувано в моята книга „Мистицизъм в зората на съвременния духовен живот“. В резултат *на тези* лекции бях поканен да се присъединя към „Теософското общество“. Приех тази покана с намерението никога да не защитавам нищо различно от това, което ми се беше очертало като антропософски мироглед. Моето мнение винаги беше, че трябва да изнасям лекции на всички хора, които желаят да ме чуят, независимо от партийното име, под което са се присъединили към която и да е група, или дали са посещавали лекциите ми без подобни предварителни условия.

Поканата ми да се присъединя към Теософското общество съвпадна с основаването на немска секция от няколко членове на това общество. Бях помолен да стана негов генерален секретар. Въпреки сериозните резерви, аз приех. Не промених намерението си да представя антропософския мироглед пред света. Това, което самият аз наричам „теософия“, е ясно видно в книгата ми „Теософия“, която написах малко след това. *Тази* теософия се очертава като отделен клон на антропософията.

През *същия* период, в който членовете на Теософското общество създадоха немската секция чрез речи на

След като бях поканен от Ани Безант в Берлин , изнесох поредицата от лекции по антропософия, която току-що споменах.

Често бях канен да изнасям лекции пред членове на Теософското общество. Още от самото начало на тази дейност обаче срещу мен се появи опозиция от онези членове на Теософското общество, които бяха догматично обвързани с ученията на някои от по-старите лидери на обществото. Кръгът от онези личности, които намираха нещо привлекателно в антропософския мироглед, все повече формираше своя собствена независима група. Тази група беше изключена от Теософското общество от тези лидери през 1913 г., след като осъдих като абсурдни заключенията, които те бяха направили от своите учения и представили на света, и заявих, че не искам да имам нищо общо с подобни абсурди.

Под влияние на тези събития, *през 1911 г.* е основано Антропософското общество. С помощта на лицата, които впоследствие заемаха ръководни позиции в това общество, успях да добавя изпълнението на „мистерии“ към лекционната си дейност още преди това. Още през 1907 г. антропософски ориентираните членове изпълниха адаптацията *на Шуре* на Елевзинската мистерия на Теософския конгрес в Мюнхен. Това беше последвано през 1909 г., също в Мюнхен, от представление на „Децата на Луцифер“ от същия автор. Това доведе до моите четири собствени, изцяло съвременни мистерийни драми, които бяха изпълнени за членове на антропософския кръг през следващите години, от 1910 до 1913 г. – също в Мюнхен.

Това разширяване на антропософската дейност в областта на изкуството произтича от самата природа на антропософията. Причините за това са били обяснявани многократно в това седмично списание.

Междувременно кръгът, който се превърна в Антропософското общество, се разрасна толкова много, че водещите фигури в него -

Тези хора успяха да продължат с изграждането на специален дом за Антропософията. Мюнхен беше избран за място, тъй като там живееха повечето от поддръжниците на строителния проект и където по това време те бяха развили особено всеотдайна дейност.

Считах се просто за представител на онези, които са си представяли сградата. Вярвах, че трябва да съсредоточа енергията си върху развитието на вътрешната духовна работа на Антропософията и с благодарност приех инициативата да създам специално пространство за нея. В момента, в който обаче инициативата започна да се движи към своята реализация, художественият дизайн се превърна за мен във въпрос на вътрешна духовна работа. Трябваше да се посветя на този дизайн. Твърдях, че *художествените форми на сградата, ако тя наистина иска да въплъти Антропософския мироглед, трябва да произтичат от същите основи като идеите на Антропософията*. Фактът, че това не трябва да се постига чрез подобна на сламка алегория на архитектурни форми или символика, опетнена от интелектуализъм, е присъщо на самата природа на Антропософията, която според мен води именно до истинско изкуство.

Идеята за поставяне на сградата в Мюнхен не можа да се реализира, тъй като влиятелни артистични кръгове там повдигнаха възражения срещу архитектурния стил. Дали тези възражения биха били преодолені по-късно, е въпрос на дебат. Онези, които подкрепиха строителния проект, не искаха забавянето и затова с благодарност приеха дара от д-р Емил Гросхайнц, който се състоеше от строителен парцел, който той преди това беше придобил на хълма Дорнах.

Така през 1913 г. основният камък на сградата може да бъде положен и работата може да започне веднага.

Поддръжниците на строителния проект, имайки предвид герой от моите криминални драми на име *Йоханес* Томасиус, нарекоха сградата „Йоханесбау“ (Сградата на Джон). През годините аз...

По време на строежа на сградата често се заявяваше, че преди много години, развивайки антропософския мироглед, съм започнал с изследване на начина на мислене на Гьоте и че за мен неговият дом е „Гьотеанум“. Вследствие на това, предимно негермански членове на Антропософското общество решиха отсега нататък да дадат на сградата името „Гьотеанум“.

Тъй като по времето, когато строителството започна, Антропософията вече беше намерила научно обучени и активни членове в най-различни области и следователно имаше перспектива за прилагане на духовно-научни методи в отделните науки, ми беше позволено да предложа към името на сградата да се добави следното: „Свободен университет за духовни науки“.

В продължение на почти десет години приятели на антропософията работят по тази сграда. Значителни материални жертви бяха направени от много страни: художници, инженери и учени допринесоха с най-голяма всеотдайност. Всеки в антропософската общност, който имаше възможност да работи по проекта, го направи. Най-трудните задачи бяха поети с готовност. Духът на антропософския мироглед се вля от ентусиазирани сърца в строителството на Гьотеанума. За моя голяма радост, от 1922 г. насам мнозинството от строителните работници, които първоначално бяха поне безразлични към антропософията, стигнаха до убеждението, че погрешните преценки за антропософията, поддържани в толкова широки кръгове, са неоснователни.

Моите мисли и тези на моите колеги бяха съсредоточени върху продължаването на работата ни. Бяхме насрочили научен курс за края на декември и началото на януари. Приятели на антропософската кауза от много страни отново присъстваха.

В допълнение към други артистични дейности, изкуството на евритмията и декламацията беше добавено преди години, под

под ръководството на Мари Щайнер, която направи това ръководство една от многото си области на работа. В навечерието на Нова година имяхме евритмично представление от 17 до 19 часа. Моята лекция започна в 8 сутринта и завърши половин час след 9 сутринта. Бях говорил за връзката между човечеството и феномена на годишния цикъл от антропософска гледна точка. Малко след това Гьотеанумът беше в пламъци; до новогодишната сутрин на 1923 г. той беше изгорял до основи, чак до бетонните си основи.

II

Когато имях привилегията да открия първия курс, проведен в Гьотеанума през септември и октомври 1920 г. , ми се стори особено важно да обърна внимание на това как в Антропософията духовно-научното познание, художественото изразяване и религиозната вътрешност се търсят от един източник. Накратко загатнах за това във встъпителното си слово, а в лекциите „върху архитектурната концепция в Дорнах“ възнамерявах да покажа как в Гьотеанума изкуството е извлечено от същата духовност, която се стреми да се разкрие в идеи, когато Антропософията се проявява под формата на знание.

Според тази гледна точка, експериментът, предприет с Гьотеанума, е бил погрешно разбран от мнозина. Казва се, че тук е действал символизъм. Тези, които са говорили по този начин, винаги са ми се стрували като хора, които, въпреки че са посетили Гьотеанума, не са го *разглеждали истински* . Те са си мислели: тук е представен определен мироглед. Хората, които създават този мироглед, искат да проектират символи на това, което преподават, в архитектурните форми и в другите художествени елементи, които добавят отвътре и отвън. С тази догма хората често са посещавали Гьотеанума и са я намирали за потвърдена – защото всъщност не са го разглеждали и защото са го преценявали по този начин.

Сякаш антропософията не е нищо повече от интелектуална наука. Такава наука обаче, когато търси художествен израз, обикновено се свежда до символизъм или алегория.

Но в Гьотеанума никакви абстрактни идеи не са получавали физическа форма. Оформянето на идеите е било напълно забравено, когато художественото чувство е било трансформирано във форма, когато художественото възприятие е произвеждало линия от линия, повърхност от повърхност. Когато това, което е било директно видно в цветното изображение, е било изобразено на стената в цветовете.

Когато от време на време ми позволяваха да показвам лично на посетителите Гьотеанума, аз изразявах, че всъщност намирам всяко „обяснение“ на формите и образите за несъчувствено, защото художественото не бива да се внушава чрез мисъл, а по-скоро да се приема чрез пряко възприятие и чувство.

Изкуството, което произлиза от същата основа като основните идеи на истинската антропософия, може да се превърне в истинско изкуство. Защото духовните сили, които оформят тези идеи, проникват в сферата на духа, от която може да извире и художественото творчество. Това, което човек формира в мисълта си от антропософското разбиране, стои самостоятелно. Няма нужда да го изразява символично в полухудожествена форма. Напротив, чрез преживяването на реалността, която антропософията разкрива, човек има нужда да живее артистично във форми и цветовете. И тези цветовете, тези форми, от своя страна, живеят сами за себе си. Те не изразяват идеи. Не повече, или не повече, отколкото лилия или лъв изразяват идея.

Тъй като това е свързано с природата на антропософския живот, всеки, който е използвал очите си, а не догматизиращия си интелект по време на посещението си в Дорнах, е осъзнал не символи и алегии, а истински художествени начинания.

Но едно нещо трябваше да повтарям непрекъснато, когато говорех за архитектурната концепция на Гьотеанума: Когато беше замислен за първи път...

Предвид решението за построяването на тази сграда , беше неприемливо да се поръча работа на художник, който би създал дом за антропософията в античен, ренесансов или готически стил. Ако антропософията беше просто наука, просто сборник от идеи, тогава това може би щеше да е приемливо. Но антропософията е живот, тя е разбирането на универсалния човешки опит и света в и чрез човечеството.

Инициативата на приятелите на този мироглед за построяването на Гьотеанума би могла да се осъществи истински само ако тази сграда, до най-малкия детайл от своя замисъл, произлиза от същия жив дух, от който извира самата Антропософия. Често съм използвал един образ: Помислете за орех и неговата черупка. Черупката със сигурност не е символ на ореха. Но тя е оформена според същите принципи като ореха. По подобен начин сградата може да бъде само черупката, която в своите форми и образи художествено провъзгласява духа, който живее в словото, когато Антропософията говори чрез идеи.

По този начин всеки стил на изкуството се ражда от дух, който се е разкрил и по идеалистичен начин в един мироглед.

И чисто художествено, това, което се очерта за Гьотеанума, е това, което може да се нарече архитектурен стил, който трябваше да се отдалечи от симетрията, повторението и т.н., към това, което диша формите на органичен живот. Аудиторията, например, имаше седем колони от всяка страна. Само колоните отляво и отдясно имаха еднакви капители. За разлика от това, всеки следващ капител беше метаморфно развитие на предишния. Всичко това произтичаше от художествена чувствителност, а не от концептуален елемент. Типичните мотиви не можеха да се повтарят на различни места; по-скоро всяка структура беше проектирана съвсем индивидуално на своето място, точно както най-малката част от организма е индивидуално и въпреки това толкова индивидуално проектирана, че непременно се появява във формата си на мястото, където се намира. Колоните номер седем бяха—

По-скоро е било възприето като израз на нещо мистично. И това е грешка. То е именно резултат от художествено чувство. Чрез художествено създаване на една капитална форма от друга, човек е стигнал до форма със седмата, която не може да бъде надмината, без да се върне към мотива на първата.

Сега може да се каже, без да се заблуждава, че сградата на Гьотеанума не е била посрещната само с гореспоменатите предразсъдъци. Постепенно се намериха доста хора, които искаха да погледнат с безпристрастно око на това, което е произлязло от безпристрастно чувство.

Гьоте, говорейки от своята оценка за изкуството, казва: „Който и да е природата, която започне да разкрива явната си тайна, изпитва неустоим копнеж по нейния най-достоеен тълкувател – изкуството“ и „Красотата е проява на тайни природни закони, които биха останали вечно скрити без своята проява“. Според формите, които човешкото понятие за познание е приело в днешно време, се смята, че същността на природните неща и процеси може да бъде изразена само чрез формулиране на закони (закони на природата) по интелектуален начин. Но какво ще стане, ако имаше художествена основа за творението на природата? Тогава всеки, който тръгва от предварителното схващане, че природата може да бъде изразена само интелектуално, никога няма да се доближи до пълната ѝ същност. И така е. Когато човек е проникнал в мистериите на природата по жизнен начин, през царството на идеите, той открива, че има нещо повече, нещо, което се изплъзва на мисълта, нещо, до което може да се стигне само чрез превръщане на идеалистичното състояние на душата в художествено възприятие. Така се е чувствал Гьоте, когато е записал гореспоменатите изречения. И именно от такова чувство е бил проектиран Гьотеанумът. Всеки, който вижда секта в хората, практикуващи антропософия, лесно ще долови и символиката на сектантския възглед в архитектурните форми на Гьотеанума.

Да уточня. Но антропософията е точно противоположната на всичко сектантско. Тя се стреми навсякъде, с пълна безпристрастност, към чисто човешкото.

Малката куполна зала на Гьотеанума е изрисувана по такъв начин, че не започва с идеализирана фигуративна форма, върху която след това се нанасят цветовете, а по-скоро първо е имало преживяване на цвета; и от това преживяване се е родила фигуративната форма. В преданост към същността на цвета, творческият импулс на душата се трансформира във фигуративно изкуство, което преживяваните цветовете изискват. В акта на рисуване човек чувства, в тези моменти на сътворение, сякаш на света няма нищо друго освен тъкане, живи цветовете, които сами по себе си са творчески и генерират нещо съществено отвътре.

Когато човек трябва да говори за Гьотеанума в светлината на намеренията, които са го породили, той изпитва болката от загубата му, за която думите са неадекватни. Защото цялата същност на тази сграда е била ориентирана към *интуицията*. Споменът е неописуемо болезнен. Защото човек го помни чрез преживяванията на душата, която копнее за *интуиция*. Но възможността за интуиция е отнета от Нова година насам.

III

В Гьотеанума, чрез *артистична чувствителност*, човек би могъл да стигне до прозрението, че антропософията не е нито секта, нито религиозна основа. Църква или храм не могат да бъдат построени в този стил. Две цилиндрични черупки, с основи с различни размери, се зацепват от страни, където са изрязани. Те са били завършени отгоре с по-голям и по-малък купол. Куполите са били полусферични и също са зацепени, с изрязани сектори там, където са се докосвали.

След като бъде напълно завършена, малката куполна стая е била предназначена да служи като сцена за мистериозни представления.

Въпреки това, тя все още не беше оборудвана за тази цел. Дотогава в тази зала се провеждаха само евритмични представления. По-голямата куполна зала обграждаше редовете от зрители и слушатели. Нямаше нищо, което да придава на това двуделно пространство характера на храм или култова сграда.

Основите на дванадесетте колони, обграждащи малкото куполно пространство, бяха превърнати в дванадесет стола. Можеше да се различи заседателна зала за ограничен брой участници, но не нещо, наподобяващо църква. Между колоните трябваше да стои скулптурна група, в центъра на която беше фигура, разпознаваема като Христос. Тя трябваше да символизира, че истинското духовно познание води до Христос, като по този начин се слива с религиозното съдържание.

Влизащите през главния портал е трябвало да чуят сградата да им говори по артистичен начин: „Разпознайте истинската природа на човечеството.“ Намерението е било сградата да се превърне в дом на знанието, а не в храм.

Двете стаи бяха разделени от завеса. Пред завесата имаше катедра, която можеше да се сваля, когато сцената се използваше.

Достатъчно беше само да се погледне формата на тази катедра, за да се види колко малко е било обмислено нещо, наподобяващо църква. Всички тези форми бяха артистично извлечени от цялостния дизайн на сградата и от сближаването на елементите, които се сближаваха в пространството, където стоеше говорещият.

Тези форми не бяха архитектурното и скулптурно съдържание на храм, а по-скоро рамката на място за духовно учене. Всеки, който искаше да види нещо друго в тях, първо трябваше да разчете в тях художествена лъжа. Винаги обаче ми беше приятно да чувам от властимащите: тези форми *наистина говорят* за това, което възнамеряват да бъдат. И имах щастието да чуя подобни изявления няколко пъти.

Не бива да се отрича обаче, че много от сградата сигурно са изглеждали странни за някой, който първоначално е подхождал към нея с познати представи за архитектура. Но това е било присъщо на нейната природа; и не е могло да бъде другояче.

Когато хората се запознаят с антропософията, те може да я намерят за малко странна. Първоначално тя се представя като разбиране за човечеството. С развитието на това разбиране обаче, то се разширява до разбиране за света. Чрез това разбиране хората разбират собствената си същност; но това разбиране е сливане със съдържанието на света.

Всеки, който влизаше в Гьотеанума, беше ограден от стени. И все пак обработката на стените, в техния скулптурен дизайн, притежаваше нещо, което противоречи на присъщата им природа. Свикнали сме да виждаме стени, обработени по начин, който затваря пространство. Такава стена е артистично непрозрачна. Стените на Гьотеанума, с издадените си колони и поддържаните от тях конструкции, са били замислени като артистично прозрачни. Те не са били предназначени да изолират човек от света, а по-скоро да ангажират погледа на зрителя с артистичните си творения по такъв начин, че наблюдателят да се чувства свързан с необятността на вселената. Ако човек не можеше веднага да съсредоточи вниманието си върху тази особеност, тези форми изглеждаха сякаш внезапно и необяснимо е забелязал прозорец там, където е очаквал непрозрачен стенен панел.

във външната стена, също бяха пригодени към този характер на стената. Те бяха видими между всяка двойка колони. Те бяха направени от монохромно стъкло, в което бяха гравирани художествените мотиви. Това беше вид гравирание на стъкло. Изображението се създаваше от променливата дебелина на монохромното стъкло, получена в резултат на процеса на гравирание. То се виждаше като изображение само когато слънчевата светлина проникваше през него. По този начин физическото присъствие на тези прозорци също беше очевидно.

Това постигна артистично замисленото във формите на останалата част от дизайна на стената. Образът съществуваше само когато стената взаимодействаше с външния свят. Два прозореца отляво и отдясно бяха с един и същи цвят. Прозорците, разположени от входа до началото на сцената, бяха с различни цветове, подредени по такъв начин, че последователността от цветове създаваше хармоничен ефект.

В началото образите, показани в прозорците, може би са били неразбираеми. Но за онези, които са свикнали с антропософския мироглед, това, което първоначално е изглеждало странно, скоро ще им се стори познато просто чрез наблюдение, а не чрез интелектуално или символично тълкуване. И цялото място е било, в края на краищата, рай за търсещите антропософия. Всеки, който твърди, че разбира тези образи без антропософски ориентирана перспектива, би бил като някой, който иска да оцени артистично стихотворение на език, без първо да разбере самия език.

Същото важеше и за изобразителните мотиви, които покриваха двете вътрешни повърхности на купола. Погрешно е обаче да се каже: „Да, просто не е правилно човек да притежава мироглед, за да разбира образи и форми.“ За да бъде антропософски ориентиран към тези образи, не е било необходимо да чете книги или да слуша лекции; човек можеше да постигне тази ориентация просто като *гледа* образите, без никакво предварително обяснение. Но човек трябваше да стигне до нея. Ако човек не искаше, стоеше пред тях сякаш – без, разбира се, дори отдалечено да внушава каквото и да е сравнение на художествените достойнства – пред „Диспута“ на Рафаел, ако не желаше да се ориентира към мистерията на Троицата.

Аудиторията е била проектирана да побере между деветстотин и хиляда души. В западния ѝ край, на повдигната платформа, е било мястото за вградения орган и други музикални инструменти.

Цялата тази дървена конструкция стоеше върху бетонна основа, която беше по-голяма в план, така че около пристройката-

Външната част на сградата се отличаваше с повдигната тераса. Под аудиторията тази подструктура помещаваше съблекални, а под сцената - машини. Тези, които бяха видели съдържанието на тази бетонна подструктура, сигурно са намирали за забавно да чуят противници на антропософския мироглед да разказват истории за всякакви мистерии, дори за подземни места за срещи в тази бетонна конструкция. Гьотеанумът имаше цели, които наистина не изискваха нито тъмни, мистериозни места за срещи, нито магически инструменти. Такива неща не биха се вписали в цялостната архитектурна концепция. Те биха били художествено немотивирани.

Куполите бяха покрити със скандинавски шисти от кариерите за шисти във Вос. Синьо-сивият блясък на слънчевата светлина, съчетан с цвета на дървото, създаваше хармонично цяло, което много от онези, които се изкачваха по хълма Дорнах към Гьотеанума в един ясен летен ден, намираха за привлекателно.

Сега той попада на купчина развалини, от които се издига ниска бетонна руина.

IV

Евритмичното изкуство сякаш намира особен израз в сградата на Гьотеанума. То е видим език или видимо пеене. Отделни хора изпълняват движения чрез крайниците си, особено най-изразителните движения на ръцете и дланите, или групи от хора се движат или позиционират един спрямо друг. Тези движения са подобни на жестове. Но те не са жестове в обичайния смисъл. Те се отнасят до това, което е представено в евритмията, както бърборенето на детето се отнася до развития език.

Когато човек се разкрива емоционално чрез език или песен, той е ангажиран с цялото си същество.

В известен смисъл той е *присъщо* в движение с цялото си тяло. Но не изразява тази присъща способност. Той задържа това движение в началното му състояние и го концентрира върху органите на речта или звука. Сега човек може, чрез сетивно-свръхсетивно възприятие – да използваме този Гютеов израз – да разпознае кой двигателен потенциал на цялото физическо същество стои в основата на тон, речев звук, хармония, мелодия, структурирана езикова форма. По този начин човек може да накара отделни хора или групи от хора да изпълняват движения, които представят музикалното или езиковото по видим начин, точно както органите на речта и песента го правят по чут начин. Целият човек или група от хора се превръща в ларинкса; движенията говорят или пеят, докато ларинксът звучи или произвежда звук.

Точно както в речта или песента, нищо в евритмията не се основава на произвол . Но няма смисъл да се казва, че моментните евокации са за предпочитане пред евритмията, точно както няма смисъл да се казва, че произволен тон или звук е по-добър от звуците или тоновете, присъщи на закономерното образуване на речта или звука.

Но евритмията не бива да се бърка с танца. Човек може да евритмизира музикални звуци, които се изпълняват едновременно. Тогава, вместо да танцува в такт с музиката, човек пее видимо.

Евритмичните движения произлизат от целия човешки организъм по същия систематичен начин, както речта или пеенето.

Когато едно стихотворение е евритмизирано, видимият език на евритмията се разкрива на сцената и едновременно с това стихотворението отеква чрез рецитация или декламация. Човек не може просто да рецитира или декламира евритмията по начина, по който често се прави, като просто подчертава прозаичното съдържание на стихотворението. Човек трябва наистина да третира езика артистично като самия език. Метриката, ритъмът, мелодичните мотиви и т.н., както и въображаемите аспекти на стихотворението, трябва да бъдат взети предвид.

Артикулацията на звука трябва да бъде извадена наяве. Защото всяка истинска поезия крие скрита (невидима) евритмия. Мари Щайнер е положила особени усилия да развие този тип рецитация и декламация, които протичат успоредно с евритмичното изпълнение. Изглежда сякаш това наистина постига един вид оркестрово взаимодействие между изговореното и визуално представеното слово.

Оказва се нехудожествено, когато един човек едновременно рецитира и изпълнява евритмия. Тя трябва да бъде разпределена между няколко души. Образът на един човек, опитващ се да предаде и двете, би се разпаднал по отношение на непосредственото впечатление.

Развитието на евритмичното изкуство се основава на сетивно и свръхсетивно разбиране на изразителния потенциал на движението в човешкото тяло. Доколкото ми е известно, съществува само оскъдна традиция от по-ранни времена, от време, когато човешкото тяло се е смятало за отражение на душата и духа в по-голяма степен, отколкото днес. Тази оскъдна традиция, която, между другото, сочи към съвсем различни намерения от тези, присъстващи в евритмията, е била естествено използвана. Тя обаче е трябвало да бъде самостоятелно развита и адаптирана и най-вече напълно трансформирана в художествен израз. Не съм запознат с каквато и да е традиция относно формалните движения на групите хора, които постепенно сме развили в евритмията.

Когато това евритмично изкуство се появи на сцената на Гьотеанума, човек би трябвало да има усещането, че статичните форми на интериорната архитектура и скулптура се свързват с движещите се хора по един напълно естествен начин. Първата би трябвало в известен смисъл приятно да поглъща вторите. Архитектурата и евритмичното движение би трябвало да се слеят в единно цяло. Това впечатление би могло да се засили допълнително, като поредицата от евритмични формации се съчетае със светлинни ефекти, които хармонизират красиво.

Сценичното пространство беше обляно от сходящи лъчи и хармонични последователности . Това, което се опитваше да се постигне, беше лека евритмия.

И ако архитектурните форми на сцената включваха евритмичните структури, сякаш те бяха неразделна част от тях, тогава дизайнът на аудиторията включваше рецитацията или декламацията, които протичаха успоредно на евритмията, изпълнявани от Мари Щайнер от място отстрани на сцената, където тя се среща със залата. Може би не е неточно да се каже, че слушателят трябва да се чувства като другар в самата структура, споделено разбиране на чутата дума или звук. Ако някой иска да твърди само, че *целта е била подобно единство на архитектурна форма и дума или музика* , тогава казаното няма да звучи твърде нескромно. Защото никой не може да бъде по-убеден, че всичко това е постигнато само по най-несвършения начин от мен. Но аз *се* опитах да го проектирам по такъв начин , че човек да може да усети как движението на думата естествено се стича по формите на капителите и архитравите.

Бих искал само да предложи какво може *да се опита да се постигне* с подобна сграда : нейните форми не просто да обгръщат изобразеното в нея външно, а *да го съдържат в себе си в живо единство в непосредственото впечатление*.

И ако *просто изразявах мнението си* , щях да го задържа. Но съм чувал други да казват това, което са казвали.

Знам също, че съм проектирал формите на сградата интуитивно, от състоянието на душата си, от което идват и моите евритмични образи.

Фактът , че формите на евритмията са били непрекъснато оформяни чрез опита на това, което е могло да бъде преживяно при възникването на структурните форми, не може да се възприема като противоречие с казаното. Защото по този начин хармонията между двете не е била търсена чрез интелектуално намерение, а е произтичала от подобен артистичен импулс. Вероятно

Евритмията не може да бъде разбрана без работата по изграждането . Преди концепцията за изграждане, тя е съществувала само в най-ранните си форми.

инструкции за духовното оформяне на движещите се форми на речта в залата, вградена в южното крило на Гьотеанума. Интериорният дизайн на тази зала е замислен като неподвижна евритмия, като евритмичните движения в нея образуват движещи се, скулптурни форми, създадени от същия дух като самите тези неподвижни форми.

В тази зала, на 31 декември, за първи път е открит димът, идващ от пожара , който в пълния си разцвет унищожи целия Гьотеанум. Всеки, който е бил с любов свързан със сградата, може да усети как безмилостните пламъци болезнено проникват в емоциите, изляли се в спящите форми и в работата, опитвана в тях.

В

могат да се повдигнат много възражения срещу стилистичните форми на Гьотеанума . Винаги съм ги описвал като *първи опит за предприемане* на нещо артистично в посоката , характеризирана в предходните бележки.

Всеки, който отказва да признае какъвто и да е преход от когнитивното представяне на природата и процесите на света чрез идеи към тяхното изобразително, художествено въплъщение, трябва да отхвърли тези стилистични форми. Но какво в крайна сметка е основата за желанието да се внесе нещо от съдържанието на света в настоящето вътре в себе си чрез знание? То се основава единствено на факта, че преживявайки идеите за знание, човек осъзнава нещо, в което знае, че външният свят продължава да действа вътре в него. Светът говори в човешката душа чрез знание. Всеки, който просто вярва, че е формирал свои собствени представи за света, който не позволява на света да пулсира в него...

Всеки, който се чувства в капан на идеите, не бива да говори за знание. Душата е сцената, на която светът разкрива своите тайни.

Всеки, който мисли за знанието по реалистичен начин, в крайна сметка трябва да стигне до осъзнаването, че мисленето му трябва да се трансформира в художествен израз, ако иска да преживее съдържанието на света в себе си в определени области. Човек може да се затвори за такова осъзнаване. Може да се изисква науката да се въздържа от художествено представяне и да се изразява само във формите на идеи, изисквани от логическите закони. Но подобно искане би било просто субективен произвол, ако творческият процес на природата беше такъв, че можеше да бъде схванат художествено само в определени области. Ако природата действа като художник, тогава човечеството трябва да прибегне до художествени форми, за да го изрази.

Но това е и разкриващо преживяване, че природата, за да я следва в работата си, изисква трансформирането на логически оформени идеи в художествени изобразителни форми.

Например, човек може да изрази човешкото тяло до определен момент чрез логическо мислене. Но от този момент нататък ще трябва да позволи на концепцията да навлезе в художествено представяне, ако иска да има не просто контур, един вид призрак на човешкото същество, а по-скоро човека в неговата жива реалност. И ще може да усети, че в душата, чрез преживяване на физическата форма художествено и образно в себе си, реалността на света се разкрива точно както е в логически оформените идеи.

Вярвах, че точно представям миогледа на Гьоте, когато в края на 80-те години на миналия век описах отношението му към изкуството и науката по следния начин: „Нашето време вярва, че *постъпва* правилно, като държи изкуството и науката възможно най-далеч едно от друго. Те трябва да бъдат два напълно противоположни полюса в културното развитие на човечеството.“

Смята се, че науката трябва да ни изгради възможно най-обективен мироглед; тя трябва да ни показва реалността в огледало или с други думи, тя трябва да се придържа изцяло към даденото, отказвайки се от всякакъв субективен произвол. Обективният свят е определящ за своите закони и той трябва да им се подчинява. Той трябва да извлича стандарта за истина и лъжа изцяло от обектите на опита. Творенията на изкуството обаче би трябвало да са съвсем различни. Те получават своя закон от самотворческата сила на човешкия ум. За науката всяка намеса в човешката субективност би била фалшифициране на реалността, нарушаване на опита; изкуството, от друга страна, расте в сферата на гениалната субективност. Неговите творения са конструкции на човешкото въображение, а не отражения на външния свят. Произходът на научните закони е извън нас, в обективното битие; този на естетическите закони е вътре в нас, в нашата индивидуалност. Следователно последните нямат и най-малка познавателна стойност; те произвеждат илюзии без най-малка основа в реалността. Всеки, който подхожда към въпроса по този начин, никога няма да получи яснота относно връзката между поезията на Гьоте и неговата наука. Това води до неразбиране и на двете. Световноисторическото значение на Гьоте се състои именно във факта, че неговото изкуство произтича от *първичния източник на битието*, че не съдържа нищо илюзорно или субективно, а по-скоро се явява като вестител на онази закономерност, която поетът е извлякъл от световния дух в дълбините на природните процеси. На това ниво изкуството става тълкувател на тайните на света, точно както науката е в различен смисъл. Гьоте винаги е разбирал изкуството по този начин. За него то е било *едно* откровение на първичния закон на света; науката е била *другото*. За него изкуството и науката са произлезли от *един* източник. Докато изследователят се задълбочава в дълбините на реалността, за да изрази нейните движещи сили под формата на мисъл, художникът се стреми да си представи същите тези движещи сили в своята тема.

Самият Гьоте го изразява по следния начин: „Мисля, че науката би могла да се нарече познание за общото, абстрактно знание; изкуството, от друга страна, би било наука, приложена към действие. Науката би била разум, а изкуството – негов механизъм, поради което би могло да се нарече и практическа наука. И така, накрая, науката би била теоремата, а изкуството – проблемът.“ Гьоте изразява нещо подобно с думите: „Стильт се основава на най-дълбоките основи на *познанието* , на същността на нещата, доколкото ни е позволено да го разпознаем във видими и осезаеми форми .“ (Сравнете моето въведение към научните трудове на Гьоте, което скоро ще бъде публикувано като самостоятелна книга от Kommenden Tag-Verlag в Щутгарт.)

Това, което имах предвид тогава – че Гьоте е бил прав, когато е разбирал връзката между изкуството и науката по този начин – ми се струва вярно и днес. Следователно, в Гьотеанума това, което се е изразявало под формата на знание в неговите стени, е можело да бъде представено в художествена форма.

Антропософията използва свръхсетивното съдържание на света, доколкото то е достъпно за човешкото възприятие, като средство за представяне. Човек усеща, че всяко изразяване на това съдържание чрез логически формирани идеи е просто един вид средство за генериране на мисъл, което сочи към това съдържание. А художествената форма се явява като друго средство, чрез което духовният свят отговаря на средството за генериране на мисъл; или може би обратното, светът разкрива идеята като отговор, когато тя бъде зададена чрез художествения образ.

Следователно стилистичните форми на Гьотеанума не можеха да бъдат натуралистични имитации на нещо външно дадено, неодушевено или одушевено. Преживяването на събитията в духовния свят трябваше да ръководи ръката, която оформяше пластиката, която нанасяше цвят върху повърхността. Човек трябваше да позволи на духовното съдържание на света да се излее в линейната форма, да се разкрие в цвят.

Колкото и да може да се възрази срещу тези стилистични форми на Гьотеанума; *опитът* , който беше направен...

Намерението беше, в съответствие с визията на Гьоте, да се създаде артистичен дом за търсене на знание, дом, който извира от същия извор на духа, както и знанието, култивирано в него. Опитът може да е бил несвършено успешен, но въпреки това е съществувал: и Гьотеанумът е построен в съответствие с артистичната визия на Гьоте.

Така човек започна да усеща Гьотеанума като дом на Антропософията; но също така, след трагедията от 31 декември, човек чувства, от една страна, че Антропософията е станала бездомна. Участниците се събраха на мястото на пожара на 1 януари и казаха: искаме да запазим невидимо в сърцата си това, което е живяло в тази сграда.

Ви

Гьотеанумът е бил домакин само на девет големи събития. През септември и октомври 1920 г. се проведе триседмична лекционна поредица в широк спектър от научни области. Импулсът за това дойде от кръга учени, работещи в Антропософското общество. Те бяха отговорни и за цялата организация на лекционната поредица. Участваха учители от Валдорфското училище и други лица с експертиза в специфични науки, както и творци. Основната идея на това събитие беше да се демонстрира как различните научни области могат да бъдат осветени от гледна точка на антропософските изследвания. Когато преживях тези поредици от първа ръка, забелязах, че не всичко сякаш произтича от духа на Гьотеанума. Когато лекциите, когато се занимаваха с конкретни прозрения за природата или историята, бяха изнесени в духа на цялостната антропософска концепция, човек усещаше хармония между архитектурата на сградата и представянето на знанието. Това не беше така, когато се обсъждаха отделни въпроси.

Спомних си как по време на строителството антропософската работа е надминала етапа, който е достигнала, когато е започнал строителният проект. През 1913 г. идеята на тези, които са решили строителството, е била да създадат място за антропософска работа в по-тесен смисъл и за онези художествени изрази, които са произлезли от антропософския начин на чувстване. По това време отделните научни области попадат в обхвата на антропософските изследвания само дотолкова, доколкото те естествено се интегрират в по-широките представи на духовно-научното търсене.

това духовно съдържание. Тази връзка е била основата за дизайна на сградата. Беше ѝ позволено да бъде такава. Защото важното е било да се изрази артистично как антропософията трябва да бъде интегрирана в човешкия живот като цяло. Ако по-късно ще се изучават отделни научни области, това ще се случва в отделни разширения.

При възстановяването на Гьотеанума трябва да се предприеме различен подход . Изграждането на централен център за антропософия в по-тесен смисъл беше очевидният избор, защото волята на хората, които подкрепяха проекта, беше да го построят от дърво. Такъв централен център може да бъде художествено преживян в този материал. За по-късните допълнения би се обмислил различен материал. Втора дървена сграда е изключена. Преди дори да започне проектът за Гьотеанума, обясних на водещите фигури, въз основа на моето разбиране, какви художествени усещания - дървото и какви други материали - биха били подходящи. Дървото беше избрано, защото преобладаващото мнение по това време беше да се действа възможно най-идеалистично. Този идеализъм даде красивите плодове, че поне за кратко време разбиращите души имаха дом за антропософията.

Те имаха очи, които не биха могли да бъдат създадени с друг материал, в този размах на линиите, в тази изразителност на формата. Този плод сега е трагичен спомен. Думите не могат да изразят болката от загубата му. Идеализмът на онези, които ми поръчаха да строя от дърво, следователно трябва да получи пълно признание.

Сградата, именно поради липсата на характерната хармония при първото събитие, е тясно свързана със съдбата на антропософското развитие през последните години. Първата лекционна поредица като цяло се разкрива като нещо, което не е израснало изцяло органично от същата идея като самата сграда. Сякаш нещо е било внесено в чисто антропософската структура. Във външната реалност на човешкото съвместно съществуване нещата не винаги следват курса, изискван от вътрешните механизми на духовния контекст. Антропософията със сигурност е предразположена да разширява своите тенденции на развитие до точката, в която те се вливат дори в най-специализираните области на знанието. Това обаче не е така в Антропософското общество. Поет е различен път. Научно образовани личности са станали членове на Обществото. Науката е била техният начин на живот и тяхното образователно стремление. Антропософията се е превърнала в сърдечен въпрос за тях. Те са се оставили да бъдат вдъхновени от нея в своите научни занимания. Така ние сме получили научни обяснения от антропософски настроени личности, преди отделните области на знанието дори да са се появили от самата антропософия. Много беше постигнато чрез провеждането на лекционни серии в различни области на знанието, изнасяни в антропософски дух на по-малки кръгове, когато възникнеше нужда. Резултатът от това не бива да се представя тук като нещо преждевременно или подобно. Но например в областта на образованието образователните методи се развиваха в пряка линия.

Докато от антропософията се появиха нови развития, както е в случая с художествената област с евритмията, това не е така в други области на Антропософското общество. В определени области антропософията беше призована да се развива по-бързо поради добре осъзната съвременна необходимост. Това налага първо да се слоят отделни научни области, които вече са изследвани, и антропософските развития.

Това се отрази и в дисхармонията на първото събитие през 1920 г., както е описано по-горе. Ако се извърши реконструкция, ще бъде възможно – използвайки различни материали – да се включат отделни помещения – например на първи етаж – за научни събития и художествени дейности, като по този начин се осигури пространство за антропософията в по-тесен смисъл. Такава сграда ще съответства, от една страна, на материала си, а от друга – на развитието, което антропософските начинания претърпяха през последните години.

Дисхармонията е била просто израз на стремежа да се създаде дом за Антропософията в по-тесен смисъл, който да е художествено подходящ за нейния етап на развитие до 1918 г. Може би мога да цитирам това като доказателство за това как Антропософията като духовно съдържание и нейният дом като художествено *единство* са били възприемани по време на развитието на последната.

Но в любопитна хармония с тази архитектурна концепция на Гьотеанума, сега усещам какво ми се е съпротивлявало тогава: идеята за празнично откриване на самия Гьотеанум, когато там се е провело първото събитие. Програмата на тази лекционна поредица просто не можеше да се използва като повод за подобно тържество. То трябваше да се състои едва когато стане възможно събитие, чиято цялост да е в пълно съответствие с първоначалната архитектурна идея. До това така и не се стигна. Гьотеанумът умря преди това. В сърцата на...

За тези, които са го обичали, това се е превърнало в постоянно погребение.

Следващото есе ще обсъди другите събития, които са се провели в прекрасната сграда.

VII

Въпреки че *церемонията* по откриването , която би разкрила напълно архитектурната концепция и събитие на Гьотеанума, не беше възможна за нас, въпреки това в продължение на повече от две години бяха правени опити в различни посоки, за да се осъществи антропософският дух.

Първата триседмична лекционна поредица е последвана през април 1921 г. от втора, седмична поредица. Този повод е бил специално предназначен да демонстрира как отделни области на човешкото познание могат да претърпят значително разширяване, когато техните изследвания се разпрострат в сферата на ума.

ми достави особено удовлетворение да посоча подобно възможно разширяване на редица области на знанието чрез собствените си лекции.

На тези събития винаги бях натоварен със задачата да развеждам посетителите из сградата и да обсъждам художествените аспекти на Гьотеанума. От една страна, не исках да говоря теоретично за изкуството, защото изкуството е предназначено да се вижда. Но тези обиколки имаха и друга страна. Те ми позволяваха да избегна опитите да „обясня“ изкуството по нехудожествен начин. И точно това правех, доколкото разглеждащите сградата сякаш ми позволяваха. Но формите и образите, изложени на показ, предлагаха достатъчно възможности да се говори свободно, във фрагментарен и афористичен стил, за антропософията. да говори. И лекциите можеха

След това казаното по време на обиколката се преплете, за да образува едно цяло. Човек усети интимно колко добре е защитено антропософски ориентираното слово, когато е изречено пред колона или под картина , произлизаща от същия дух като самото слово.

Събития от този вид винаги включваха евритмични изпълнения. Човек осъзнаваше как самата сграда изисква представеното в нея интелектуално съдържание да бъде оформено в единно цяло чрез художествен израз. Интериорът на Гьотеанума сякаш не можеше да толерира лекционна поредица, която да не е завършена от художествени елементи. Вярвам, че това се възприемаше като необходимост, когато Мари Щайнер от органната зала включи изкуството си на рецитиране и декламация в лекционната поредица.

Имахме и удоволствието да чуем г-жа Вербек-Свардстрьом многократно да изпълнява великолепното си изкуство от този органен таван, веднъж заедно с трите си сестри. Това, което участниците имаха привилегията да чуят, със сигурност ще остане незабравимо.

Лично за мен винаги е било голямо удоволствие да слушам Алберт Шефен да говори от лекционния подиум на Гьотеанума. Това, което казва, винаги е предназначено да се преживее в осезаема форма. Той е като скулптор на езика; скулптор, който издълбава дърво. Възприемах хармония между архитектурните форми и неговите езикови скулптури, които той е поставил в структурата едновременно с обмисляне и увереност.

През август 1921 г. имахме привилегията да бъдем домакини на събитие, направено благодарение на английския художник барон фон Розенкранц. Това събитие накара сградата да се чувства особено уютно. То изведе на преден план връзката между интелектуално стимулиращата наука и изкуството, което разкрива духа. Разбираемо е, че този повод насочи вниманието към това, което точно сградата е била предназначена да въплъщава.

В края на септември и началото на октомври редица немски богослови се събраха в Гьотеанума, водени от стремежа за християнско-религиозно обновление. Това, което се разви там, достигна кулминацията си през септември 1922 г. Аз самият трябва да отбележа преживяното с тези богослови в малката зала на южното крило, където по-късно за първи път беше открит пожарът, през септември 1922 г., сред най-важните моменти в живота ми. Тук, заедно с група хора, дълбоко вдъхновени от благородната вяра, успяхме да поемем по пътя, който води духовното прозрение към религиозния опит.

В края на декември и началото на януари 1921/22 г. група преподаватели по английски език се събраха в Гьотеанума. Това стана възможно благодарение на всеотдайните усилия на професор М. Макензи. Тя и професор Макензи участваха в курса, организиран от барон фон Розенкранц през август. По този повод видният преподавател по английски език реши да покани преподаватели по английски език да посетят Гьотеанума по време на коледните празници. Заедно с няколко преподаватели от Щутгартското валдорфско училище, аз отново успях да говоря в залата на южното крило за педагогика, образователни практики и методи на преподаване. Към английската група се присъединиха и други преподаватели от Скандинавия, Швейцария, Холандия, Германия и други места.

През септември 1922 г. имах привилегията да изнеса десет лекции на тема „Космология, философия и религия от антропософска гледна точка“. За пореден път цикълът от моите лекции беше допълнен от презентации на преподаватели от Валдорфското училище и други видни фигури в антропософското движение, както и от дискусиите, които те проведоха с участниците. Пристъпвах към и си тръгвах от всяка от лекциите си с дълбоко чувство на благодарност към онези, които бяха инициирали изграждането на Гьотеанума. Защото именно по време на тези лекции, в които трябваше да обхвана широк спектър от знания от антропософска гледна точка, дълбоко усетих огромните ползи от пространството.

да открие, да може да изрази идеи , на които е било позволено да създадат художествена рамка в сградата.

Събития като „Драматичния курс“, който Мари Щайнер изнесе през юли 1922 г., и курс по национална икономика, който аз самият водех през юли и август 1922 г., не се проведоха в помещенията, които ни отне трагедията на Нова година. Те обаче принадлежат към сферата на това, което Гьотеанумът вдъхнови.

се провеждат евритмични представления . В предишна статия се опитах да опиша тясната им връзка с характера на сградата.

За края на декември и началото на януари 1922/23 г. беше планирана поредица от лекции по естествени науки. Отново към мен трябваше да се присъединят хора, работещи в областта на антропософията, които щяха да изнасят лекции и да водят дискусии. Добавих лекции по чисто антропософски теми към съществуващите лекции по естествени науки. Само първата част от това събитие все още можеше да се проведе в Гьотеанума. След евритмичното представление и моята лекция в навечерието на Нова година, пламъците унищожиха сградата, където с такава радост щяхме да продължим работата си.

трябваше да продължат в съседна стая, докато отвън пламъците все още поглъщаха последните останки от Гьотеанума, който толкова обичахме.

ГЪОТЕ И ГЪОТЕАНУМ

Всеки, който е наблюдавал формите, от които се оформя цялостният дизайн на Гъотеанума в една жизнена структура, би могъл да види как идеите на Гъоте за метаморфоза са били включени в архитектурната концепция. Тези идеи за метаморфоза стават ясни на Гъоте, когато той се стреми да обхване разнообразието на растителния свят в духовно единство. За да постигне тази цел, той търси архетипното растение. Това е трябвало да бъде идеална растителна форма. В нея един орган може да се развие до особено голям и съвършен размер, докато други могат да бъдат малки и грозни. По този начин човек може да измисли и неизмерим брой специфични форми за идеалното архетипно растение; и след това човек може да остави погледа си да се скита по външните форми на растителния свят. Човек би намерил тази идея, друг - онази концепция, произлизаща от архетипното растение, реализирана. Целият растителен свят е, в известен смисъл, *едно* растение в най-разнообразни форми.

По този начин Гъоте приема, че многообразието на организациите е обусловено от фундаментален принцип, който се отразява от хората във вътрешния динамизъм на техните мисловни процеси. По този начин той приписва на човешкото познание нещо, което го прави не просто външно наблюдение на световните същества и световните процеси, а по-скоро нещо, което се слива с тях, за да образува единство.

Гъоте е изказал същата гледна точка относно разбирането на отделните растения. В листа той виждал, по най-простия начин, цяло растение в неговата същност. А в многостранното растение той виждал лист, оформен по сложен начин; в известен смисъл много листни растения, обединени според принципа на листа. По подобен начин за него различните органи на животинския живот са били трансформации на един-единствен основен орган; а цялото животинско царство - най-разнообразните проявления на идеално „първично животно“.

Гьоте не е развил напълно тази идея. Неговата съвестност го е карала – особено по отношение на животинския свят – да спира на недовършени пътища. Той не си е позволявал да се развива твърде далеч в чистата мисъл, без постоянно да потвърждава концептуално оформените си идеи с осезаеми факти.

Можем да подходим двама пъти към тези Гьотеови идеи за метаморфоза. Можем да ги считаме за интересна особеност на Гьотеовия ум и да оставим нещата така.

Човек може също да се опита да насочи собствената си интелектуална дейност в посока на Гьоте. По този начин ще открие, че това наистина ще разкрие тайни на природата, до които не може да получи достъп по никакъв друг начин.

Когато вярвах, че съм наблюдавал това преди повече от четиридесет години (в моите уводи към научните трудове на Гьоте в „Немска национална литература“ на Кюршнер), нарекох Гьоте Коперник и Кеплер на науката за органичното. Изхождах от схващането, че за неодушевените обекти постижението на Коперник се състои в това да възприеме фактическа връзка, независима от човечеството; но че съответното постижение за живите същества се крие в откриването на правилната умствена дейност, чрез която органичното може да бъде схванато от човешкия ум в неговия жив динамизъм.

Гьоте постига *този* коперникански подвиг, като интегрира интелектуалната дейност, чрез която създава изкуство, в сферата на познанието. Той търси пътя от художника към познанието и го намира. Затова антропологът Хайнрот нарича мисленето на Гьоте обективно. Гьоте изразява дълбокото си удовлетворение от това. Той приема термина и също така определя поезията си като обективна. По този начин той изразява колко тясно художествената и познавателната дейност пребивават в душата му.

Потапянето в интелектуалния свят на Гьоте би могло да даде смелост за възраждане на концепцията за метаморфозата.

артистичното . Това допринесе за архитектурната концепция на Гьотеанума. Природата твори там, където се разгръща жизнено, във форми, които израстват една от друга. Човек може да се докосне до творческата сила на природата в артистичен и скулптурен израз, ако емпатично схване как тя живее в метаморфози.

Сега може да се нарече „Гьотеанум“ една сграда, която в своята архитектура и скулптура е създадена по такъв начин, че формите ѝ са се осмелили да се опитат да реализират концепцията на Гьоте за метаморфоза.

И в същия дух, самата антропософия е пряко продължение на възгледите на Гьоте. Всеки, който се отвори за идеята за трансформацията не само на сетивно-перцептивните форми – където Гьоте, в съответствие със своя специфичен характер, остана – но и на това, което се схваща на духовно и интелектуално ниво, е стигнал до антропософията. Тук ще бъде посочено само нещо съвсем фундаментално. В дейността на човешката душа се наблюдава мислене, чувство и воля. Всеки, който може да види тези три форми на душевен живот само една до друга или в тяхното взаимодействие, не може да проникне по-дълбоко в същността на душата. Но всеки, който получи яснота за това как мисленето е метаморфоза на чувството и волята, чувството – метаморфоза на мисленето и волята, а волята – трансформация на мисленето и чувството, се свързва със същността на душата. Ако Гьоте, който се е стремил да бъде предимно ориентиран към сетивното и перцептивното, е намирал за изключително удовлетворяващо, че мисленето му е описано като обективно, тогава духовният изследовател може да намери подобно удовлетворение, когато осъзнае как чрез понятието за метаморфоза мисленето му става „одушевено от духа“. Мисленето е „обективно“, когато може да се преплете със същността на сетивните явления до такава степен, че тази същност да се преживява като резонираща в него. Мисленето става „одушевено от духа“, когато...

Когато е способно да абсорбира духа в собствения си поток и движение, тогава мисленето става духоносно, точно както възприятието, насочено към сетивния свят, става цветоносно или звуково. Тогава мисленето се метаморфозира в интуиция.

С тази метаморфоза обаче мисълта се е освободила от тялото. Защото тялото може да прониже мисълта само със сетивно съдържание .

Чрез концепцията за метаморфоза човек побеждава живота. По този начин човек оживява собственото си мислене. То се трансформира от мъртво в живо. И чрез това става способно интуитивно да поглъща живота на духа. Всеки, който, въз основа на съдържанието на писанията на Гьоте, иска да си състави мнение, че самият Гьоте би отхвърлил антропософията, може да посочи външни причини за това. И може да се признае, че в такъв случай Гьоте би се държал *много* предпазливо, защото самият той би се чувствал неспокоен да преследва метаморфозата в области, където ѝ липсва контрол над сетивните явления. Светогледът на Гьоте обаче се влива безпроблемно в антропософията, без никаква изкуственост.

Следователно, това, което се е чувствало здраво вкоренено в светогледа на Гьоте, е било позволено да се култивира в сграда, носеща името Гьотеанум в памет на Гьоте.

Всеки, който погледне назад към по-ранни периоди на духовно развитие на човечеството, ще забележи как образите както на природата, така и на духа са се променили в миросгледа. Не е нужно да се връщаме много назад. Дори през осемнадесети век силите и веществата на природата са били възприемани като по-духовни, а духовното е било мислено повече през призмата на природните образи, отколкото днес. Едва в последно време идеите за духа са станали напълно абстрактни, а тези за природата - толкова абстрактни, че сочат към материя, чужда на духа, непроницаема за човешкото възприятие. По този начин природата и духът в момента се разминават за човешкото разбиране; и изглежда, че няма мост, който да води от едното към другото.

Именно поради тази причина грандиозните светогледи, които някога са имали голямо значение, когато човечеството се е стремяло да разбере мястото си във вселената, са изцяло изпаднали в сферата на това, което се възприема като ефирна фантазия. Фантазия, на която човечеството е било позволено да се отдаде само докато научната точност не го е забранявала.

Един такъв миросглед е „Конфликтът между Михаил и Дракона“.

принадлежи към духовната сфера, която е проследила човешката природа до първобитните времена по различен начин от днешните перспективи. Днес целта е да се проследи съвременното човечество до по-малко човекоподобни същества, отколкото до тези, от които е произлязло. Процесът води от по-духовни същества към по-малко духовни. Преди, чрез проследяване на човешкото развитие, целта е била да се срещне с по-голямо духовно измерение, отколкото е очевидно в настоящето.

Те зърнаха предземно състояние, в което сегашната форма на човечеството все още не е съществувала. Съществото, представено

В онази епоха са съществували същества, които са живели в по-фина форма на субстанция от съвременните хора. Те са били по-„духовни“ от нас. Съществото, с което Михаил се бори като „дракон“, е било от такъв вид. То е било предопределено да приеме човешка форма по-късно. Но за да се случи това, е трябвало да изчака „своето време“. Това „време“ не е трябвало да зависи от него, а от постановлението на духовни същества над него. Засега то е трябвало да остане изцяло във волята на тези висши духовни същества, като собствената му воля е напълно погълната. Обаче, *преди* „своето време“, в него се е зародила гордост. То е желало „собствена воля“ по времето, когато все още е трябвало да живее във висшата воля. Това е било неговото съпротивление срещу висшата воля. Независимата воля при такива същества е възможна само в по-плътна материя, отколкото е съществувала по това време. Те трябва да станат други същества, ако упорстват в съпротивата си. Животът в духовното царство, в което е пребивавало изобразеното същество, вече не е бил подходящ за неговите бунтовни стремежи. Неговите спътници са възприемали съществуването му като разрушително (дори разрушително) в тяхното царство. Така се е чувствал Михаил. Той останал във волята на висшите духовни същества. Той се заел да принуди бунтовното същество да приеме формата, която била единствената възможна форма за независима воля в тогавашната световна ситуация: тази на животинското – драконът, „змията“. Висшите животински форми още не съществували. Естествено, този „дракон“ не бил възприеман като видим, а по-скоро като свръхсетивен.

Така битката между „Михаил и дракона“ стои пред душата на човека от по-ранно време. Тя е била замислена като факт, случил се преди да е имало природа, която човешките очи са могли да възприемат, и преди човечеството дори да се е появило в сегашната си форма.

Настоящият свят произлиза от този, в който се е случило това събитие. Царството, в което е бил прогонен драконът, се превръща в „природа“, която приема материалност, която я прави видима за сетивата.

може да стане; то е, в известен смисъл, утайката на предишния свят. Царството, в което Михаил е запазил дадената му от духа воля, е останало пречистено „горе“, подобно на течност, от която се е образувала предварително разтворена добавка като утайка. Това царство отсега нататък трябва да остане скрито от сетивата.

нечовешката природа не се поддаде на силата на дракона. Тя не можеше да се прояви в нея. Остана в нея като невидим дух. Този дух трябваше да отдели същността си от нея. Тя се превърна в огледало на висшата духовност, от която беше отпаднал.

В този свят е поставен човекът. Той може да участва в природата и във висшата духовност. Така той се превръща в един вид двойствено същество. В самата природа драконът остава безсилен. В това, което живее в човека като природа, той придобива сила. В човека живее това, което той възприема като природа, като желание, като животинска похот. Падналият дух има достъп до тази сфера. С това е установено „падението на човека“.

Бунтовният дух пребивава в човечеството. Михаил е останал верен на своята същност. Когато човек се обърне към него с онази част от живота си, която произлиза от висшата духовност, тогава в душата на човека възниква „вътрешната битка на Михаил с дракона“.

Подобна представа е била все още разпространена сред много хора през осемнадесети век . За тях външната природа е била „огледалото на висшата духовност“, докато „природата вътре в човека“ е била седалището на змията, с която душата е трябвало да се бори чрез преданост към силата на Михаил.

Как би могла душа, в която подобни идеи са живи, да гледа на външната природа? Времето, когато наближаваше есента, трябваше да донесе спомена за „драконовата битка“ на Михаил. Листата падат от дърветата, цъфтящият, кълящ живот умира. Природата топло посрещна човечеството през пролетта; топло го подхрани през лятото с топлите, сияйни дарове на слънцето. Когато...

С настъпването на есента, тя не му е оставила нищо. Силите на упадъка ѝ проникват в сетивата му чрез образи. Той трябва да даде от себе си това, което природата му е дала преди. Силата ѝ в него отслабва. Той трябва да създаде сила в духа си, за да му помогне там, където природата става по-слаба. Драконът губи силата си заедно с природата. Образът на Михаил се появява пред душата му. Образът на борецния се с дракона. Тя е била парализирана, защото природата, а с нея и драконът, е била могъща. Този образ се появява от настъпващата слана.

Но образът е реалност за душата. Сякаш завесата към духовния свят, която беше затворена от лятната жегата, се е отворила.

Човешките същества живеят в хармония с цикъла на сезоните. Пролетта е земен благодетел; но тя също така въвлича човечеството в сферата, където „противникът“ се изправя срещу невидимата си сила вътре в себе си, проявявайки се като грозотата срещу красотата на природата. В началото на есента се появява духът на „могъщата красота“, тъй като природата крие „красотата си“ и по този начин принуждава противника да се крие.

Такива са били чувствата на мнозина, които са празнували празника на Свети Михаил в сърцата си в по-ранни времена. Какво може да каже за всичко това съвременният човек, който признава духовното знание редом с естественото, ще бъде предмет на размисъл в следващото есе .

ДЕБАТЪТ НА МИХАИЛ ПРЕДИ СЪЗНАНИЕТО НА НАСТОЯЩЕТО

II

В образа на „Борбата на Михаил с дракона“ е живяло силното осъзнаване, че човекът, чрез собствените си сили, трябва да даде на душата си посока в живота, която природата не може да осигури. Сегашното състояние на душата е склонно да гледа с подозрение на подобно осъзнаване. Тя се страхува да не бъде отчуждена от природата чрез нея. Тя желае да се наслаждава на природата в нейната красота, в нейния разцъфтяващ, поклъващ живот, и да не ѝ бъде откраднато това удоволствие от идеята за „падение на природата от духа“. Тя също така желае да позволи на природата да говори в нейното разбиране и да не се губи във фантастичното, като дава глас на духа, който се издига над възприятието за природата, в преследването на истината за същността на нещата.

Гьоте не изпитваше такъв страх. Той със сигурност не възприемаше нищо в природата, което да е чуждо на духа. Умът му беше широко отворен за красотата и вътрешната сила на всичко естествено. В човешкия живот той беше докоснат от много дисхармонично, фрагментарно и обезпокоително. За разлика от него, той изпитваше вътрешен порив да живее в хармония с вечната последователност и баланс на природата. От такъв живот той извика сияйните перли на своята поезия.

Но той също така таеше чувството, че човешкото творение трябва, чрез собствените си усилия, да завърши делото на природата. Гьоте възприемаше цялата красота на растенията. Но той също така усещаше нещо непълно в естествения живот, който растенията представят на човечеството. Повече се крие в това, което тъче и работи в растението, отколкото в това, което е видимо в ограничената му форма.

Освен това, което природата постига, Гьоте е възприемал и нещо като „намеренията на природата“. Гьоте обаче не е бил убеден, че подобно понятие олицетворява природата.

да не се заблуждава. Той осъзнаваше , че не проектира подобни намерения върху растителния живот от лична прищявка, а че ги вижда напълно обективно, точно както може да види цвета на цветето.

Затова той се възмутил, когато Шилер описал скицата си за вътрешния стремеж на растението към развитие, която някога бил скицирал с няколко щриха пред очите на приятеля си поет, като „идея“, а не като „преживяване“. Той отговорил на приятеля си, че ако това наистина е „идея“, тогава той просто възприема идеите си с очите си, както възприема с очите си цветовете и формите.

Гьоте е имал дълбоко чувство , че природата е не само място на възходящ живот, но и място на упадък. Той е чувствал покълване, поникване, цъфтеж и плододаване; но е чувствал и увяхване, изсъхване, умиране. Той е чувствал пролет, но е чувствал и есен. През лятото е можел да *привлече разгръщането на природата в себе си чрез собствените си емоции* ; но през зимата, със същия отворен ум, е можел и да умре заедно с природата .

В произведенията на Гьоте човек не може да открие това амбивалентно чувство към природата, изразено изцяло с думи. Но то може да се усети в цялото му емоционално състояние. То все още съдържаше ехо от древното чувство от „битката на Михаил с дракона“. Но това чувство беше внесено в съзнанието на съвременния човек.

Според този възглед, духовният мироглед на Гьоте не е намерил продължение през деветнадесети век. По-новите интелектуални дискурси трябва да се стремят към такова продължение.

Възприятието на човек за природата е непълно, ако той преживява само покълване, поникване, цъфтеж и плододаване в себе си; той трябва да има и усещане за увяхване и разпад. Това не го отчуждава от природата. Той не се затваря от нейната пролет и лято. Но той усеща и нейната есен и зима.

Пролетта и лятото призовават за човешка отдаденост на природата; човечеството живее от себе си и в природата. Есента и зимата насърчават оттеглянето в собственото същество и възкресението на душевните и духовните сили в противовес на умирането на природата. Пролетта и лятото са времената на осъзнаване на природата от човешката душа; есента и зимата са времената на преживяване на човешкото самосъзнание.

Когато настъпи есента, природата оттегля живота си в дълбините на земята; тя скрива покълващите и плодоносещите растения от човешкия поглед. Това, което показва на окото, не е изпълнение ; това е надежда: надеждата за новата пролет. Природата оставя човечеството насаме със себе си.

Тогава започва времето, когато човек трябва да докаже на себе си чрез собствените си сили, че живее и не умира. Лятната природа е казала на човека: Приемам твоето „аз“; оставям го да цъфти със самите цветове в собствената ми утроба. Есенната природа започва да казва на човека: черпете сила от дълбините на душата си, за да може вашето „аз“ да живее в себе си, докато аз крия живота си в дълбините на земята.

Гьоте неохотно се натъкнал на думите на Халер : „Никой сътворен дух не прониква във вътрешността на природата; блажен е онзи, на когото той разкрива само външната си обвивка.“ Гьоте чувствал: Природата няма нито сърцевина, нито обвивка; тя е всичко едновременно.

Природата се нуждае от смърт за живот ; хората също могат да *изпитат смърт*. Чрез това те само се потапят по-дълбоко във „вътрешността“ на природата. В своето органично същество те преживяват дишането си, кръвообращението си. Това е *техният* живот. Това, което пониква в природата през пролетта, е всъщност толкова близо до тях, колкото и собственото им дишане; то извлича душата им навън в съзнанието за природата; това, което умира през есента, не е по-далеч от тях от циркулацията на кръвта им; то заздравява самосъзнанието им вътре в себе си.

Празникът на самоосъзнаването, който доближава човечеството до истинската му човечност: той е там, когато листата падат; човек просто трябва да го осъзнае. Това е Михайлов ден, празникът на началото на есента. Образът на победоносния Михаил може да присъства: той живее в човека, който през лятото с любов се е слял с природата, но който би загубил центъра на своето същество, ако не може да се издигне от това състояние на изгубеност в природата към укрепване на собствената си духовна същност.

ИНТЕЛЕКТУАЛНАТА СРЕДА НА ГЬОТЕ И НАСТОЯЩЕТО

наблюдения върху образа „Борбата на Михаил с дракона“ наложиха връщане към състоянието на човешката душа в едно сравнително близко минало. Беше необходимо да се посочи как дори през осемнадесети век са съществували идеи, които са били считани за основа на знанието, докато днес те са сведени до сферата на човешкото въображение.

Образът на светогледа на Гьоте може истински да резонира с душата на съвременния човек само ако този факт бъде правилно оценен. 70-те и 80-те години на 19-ти век представляват повратната точка в живота на Гьоте, когато неговият светоглед поема посоката, която ще се запази за последващото му богато развитие. Именно тогава, чрез интегрирането на естествените знания в мисленето си, Гьоте изпитва вътрешния импулс, който го характеризира. Не като се отвърща от истинското разбиране на природата, а по-скоро в хармония с нея, той се стреми да достигне върховете на интелектуалното разбиране на вселената.

Тази промяна може да бъде истински разбрана само чрез разглеждане на интелектуалната среда на Гьоте.

човек вижда как той е стоял сам в преследването си в тази среда.

От многото явления, които свидетелстват за това, следното може би не е най-маловажно.

През 1782 г. е публикуван преводът на книгата „Des Erreurs et de la Verité“ от уважавания Матиас Клавдий. Книгата произхожда от Свети Мартин, така наречения „неизвестен философ“. Тя представлява стремежа да се стигне до задоволителен мироглед чрез свързване с фундаменталната мъдрост на човечеството. Това обаче също така предполага, че онези, чието мислене е било ръководено от тази книга, не са виждали възможност да постигнат вътрешно удовлетворение от знанието от перспективите, които научната мисъл може да предложи. Гьоте обаче е искал да направи точно това с всички сили.

Днес е особено интересно да се разгледа фактът , *че у съвременниците на Гьоте е могла да възникне нужда от идеите, въплътени в Свети Мартин.*

Научният начин на мислене се стреми към схващане за света, което напълно изключва моралните импулси от истинското познание. Според този възглед моралните импулси могат да се считат само за нещо, което възниква в човешката душа, независимо от естествените идеи. Естественото развитие на света, към което е насочено човешкото възприятие, според този възглед трябва да бъде замислено от началото до края без влиянието на моралните идеи. В мъглявините на света, от които възникват светове, които в крайна сметка пораждат естествените човешки същества, не действат никакви морални импулси.

Освен този поглед върху природата, около Гьоте имаше и такива, които копнееха за нещо подобно на това, което Матиас Клавдий искаше да предложи чрез превода си на произведението на Свети Мартин*. Гьоте обаче стоеше в естествения-

* Трябва да се отбележи, че произведенията на Свети Мартин, които са станали рядкост, са преиздадени от Щутгартското издателство «Kommender Tag-Verlag».

Визия отвътре. Други искаха да свържат разбирането на човека с моралния световен ред, в допълнение към възгледа за природата; той искаше да постигне това *вътре* в него.

Свети Мартин говори за изначален, тежък първороден грях, фундаментален грях на човечеството. Човечеството някога е било формирано в истинската си същност от свръхсетивния свят. Вече не е така. Сега то носи в себе си различна същност. То е отпаднало от себе си. Облякло се е в субстанциите на сетивния свят по начин, който е неподходящ за първоначалната му природа. Това падение се разпростира и върху отделните явления на живота. Едно такова явление е езикът. Тъй като човечеството сега говори в различните региони на земята, то не може да схване истинската същност на нещата с думите си. То трябва да остане фиксирано върху тяхната повърхностност. За човечеството, което все още не е отпаднало от себе си, е бил предназначен първичен език, който е образувал единство с творческите сили, действащи в нещата на света.

Подобни идеи свързват естествения ред с морален ред . В свят на чисто естествено развитие този морален ред няма място.

По същество, за последователите на Свети Мартин, цялото познание е трябвало да се състои във възстановяване на първоначалното състояние на човешката душа чрез развитие на човешкото вътрешно „аз“.

Творбите на Свети Мартин са изпълнени с такъв стремеж . Те биха могли да задоволят само онези, които виждаха в познанието за природата следствие от падението на човечеството от самото себе си. Първородният грях, сигурно са вярвали те, е дал началото на това разбиране; а истинското познание може да се постигне само извън сферата на наблюдението на природата.

Това чувство придава на тези произведения някакво чуждо качество за съвременните читатели. Сигурно е било така дори за Гьоте. Колко от творчеството на Свети Мартин е познавал самият той е без значение. Важното е, че по негово време е имало хора, чиито интелектуални нужди са били задоволени от...

Неговата склонност към Свети Мартин можеше да бъде задоволена. *Това* описва състоянието на духа на мнозина, срещу които той трябваше да се отстоява вътрешно.

Той не можеше да се дистанцира от съзерцанието на природата. Той можеше да постигне разбиране на духа само ако духовната сфера му се разкриеше чрез наблюдението на природните явления . За него човекът не е отпаднал от своята изначална същност, а по-скоро я носи в себе си; само първоначално неуловимо за себе си. Но именно чрез тази неуловимост в началото на живота си човекът е способен, чрез собствените си сили, да се пребори с съзерцанието на истинското си същество. За Гьоте съзерцанието на природата не е резултат от човешки упадък, а основа за възхода към себе си, който е възможен във всеки един момент. С това Гьоте включва истинската идея за духовна свобода в своя мироглед. Тя може би никъде не е изрично заявена в неговите произведения. Но тя се крие в тях. Който я търси, ще я намери, ако се предаде на начина на мислене на Гьоте.

Гьоте може да бъде истински разбран в наши дни само ако това бъде осъзнато. През 1880-те години той изпитва неудържим копнеж да избяга от интелектуалната си среда. Той не търси Италия в Италия; по-скоро, чрез прозренията, които получава там, той търси себе си, своята истинска същност. Следвайки Гьоте по време на неговото италианско пътешествие, човек вижда как постепенно се появява *Гьоте* , който е станал толкова ценен за света.

В това се крие същността на свободата в едно истинско, автентично човешко начинание. В случая на Гьоте това е изцяло новият елемент, който навлиза в човешкото състояние заедно с него. Това представлява и връзка с Михайловия импулс. Това е импулсът, който той не е могъл да придобие в непозната среда, но който е постигнал чрез уникално потапяне в себе си.

Това го прави толкова близък до онези, които търсят духовно знание днес. Той често се е чувствал доста отчужден по своето време ; днешният духовен търсач се чувства толкова у дома си с него.

ЗА ДУШЕВНИЯ ЖИВОТ / Душата,

пребиваваща в сумрака на сънищата

Ако човек желае да съзерцава същността на душата си в рамките на обичайния опит, не е достатъчно просто да обърне духовния си поглед назад, така да се каже, за да види, гледайки навътре, какво е като някой, който гледа навън в света. По този начин той не вижда нищо ново. Той вижда какво е като наблюдатели на света, само че в различна посока. В будния си живот той е почти изцяло отдаден на външния свят. Той живее в сетивата си. Във впечатленията на тези сетива външният свят продължава да живее в човешкото същество. Мислите са вплетени в тези впечатления. Външният свят също живее в тях. Само силата, с която външният свят се схваща в мисълта, може да се възприеме като присъща същност на човека. Но това усещане за присъща сила има напълно общ, неопределен характер. Човек не може да различи нищо в него, използвайки обикновеното съзнание. Ако човек беше зависим от разпознаването на същността на душата в него, той нямаше да има нищо от него освен неопределено самовъзприятие, чиято природа би била *неизвестна* .

Недоволството от самонаблюдението, постигнато по този начин, се състои във факта, че същността на душата веднага ѝ се изплъзва, когато се опитва да я схване. Хората, които искрено се стремят към знание, могат да бъдат доведени до отчаяние от всяко знание именно от това неудовлетворение.

Следователно, замислените хора почти винаги са търсели познание за природата на душата чрез средства, различни от самонаблюдението. Те са усещали в сетивното възприятие и обикновената мисъл отричането на това не-

Те настроили себевъзприятието си към тялото. Те осъзнали, че докато душата остава в тази преданост, тя не може да разпознае нищо от собствената си природа чрез самонаблюдение.

Една област, към която те насочваха това чувство, беше сънят. Те осъзнаха, че светът на образите, извикани от сънищата, има нещо общо с това неясно самовъзприятие. То им се представи в известен смисъл като празното платно, върху което сънищата рисуват своите картини. И тогава осъзнаха, че самото платно е художникът, рисуващ върху и вътре в себе си.

Така сънуването за тях се превърна в мимолетна дейност в човешкото същество, която изпълва със съдържание неопределеното самовъзприятие на душата. Съмнително съдържание; но единственото, което първоначално може да бъде извлечено от душата. Възприятие, издигнато от яркостта на обикновеното съзнание, изтласкано в сумрака на полусъзнанието; но в единствената форма, в която то може да бъде достъпно за ежедневието.

Но въпреки този здрач на тъмнината, се появява нещо много значимо, не за рефлексивно самонаблюдение, а със сигурност за вътрешно изследване. На психологическо ниво може да се усети родство между сънуването и творческото въображение. Човек усеща, че това, което ефирно се вплита в сънищата, се схваща от вътрешното същество на тялото в творческия процес на въображението. И това вътрешно същество принуждава сънообразяващата сила да се откаже от своя произвол и да се трансформира в дейност, която, макар и свободна, въпреки това пресъздава това, което вече е широко присъстващо в сетивата.

След като човек е достигнал до това изследване на вътрешния свят, скоро прави още една стъпка. Осъзнава как силата, формираща сънищата, може да влезе в още по-интимна връзка с тялото. Забелязва това в дейността на спомена, на паметта. В този процес тялото принуждава силата, формираща сънищата, към още по-силна вярогност към външния свят, отколкото във фантазията.

След като това бъде разбрано, остава само една стъпка: да се признае, че дори в обикновеното мислене и сетивното възприятие, силата, формираща сънищата, като душевна същност, е фундаментално присъстваща. Там тя е *напълно* отдадена на тялото, докато във фантазията и паметта тя все още запазва нещо от своята присъща природа.

Това дава право да се подозира в сънищата душевното същество, което се освобождава от обвързване с тялото и живее в собствената си уникалност.

Така сънищата се превърнали в поле за много търсачи на души.

Но това води човечеството в доста несигурна територия. Предавайки се на тялото, душата се обвързва със законите, които управляват природата. Тялото е част от тази природа. Предавайки се на тялото, душата едновременно се преплита със законите на природата. Средствата, чрез които тя се адаптира към естественото съществуване по този начин, се възприемат като *логика*. В логическото мислене за природата душата се чувства сигурна. В силата на сънищата тя се откъсва от това логично мислене за природата. Тя се връща към собствената си истинска природа. Но правейки това, тя сякаш напуска добре поддържаните и подредени пътища на вътрешния живот и се впуска в течащото, безпътно море на духовното съществуване.

Прагът към духовния свят сякаш е прекрачен; но след като го прекрачим, пред нас се открива само бездънното, непосочно духовно царство. Търсещите души, които желаят да прекрачат този праг по този начин, намират примамливото, но и обезпокоително царство на душевния живот.

Пълно е със загадки. Понякога вплита ефирни връзки от външни преживявания, които противоречат на законите на природата; понякога формира символи на вътрешни телесни процеси и органи. Прекомерно биещото сърце се появява като вряща фурна в съня; болните зъби като ограда с повредени стълбове. – И именно там човек опознава себе си по особен начин. Инстинктивният му живот се оформя в образите на тревожни сънища.

Действия, които той би отричал яростно в будно състояние . Сънищата, които имат пророчески характер или в които душата сънува способности, които напълно ѝ липсват в будно състояние, са от особен интерес за търсещите души.

Душата се появява там, откъсната от заплитането си в телесна и природна дейност. Тя желае независимост. Тя се готви да постигне тази независимост. Но веднага щом се опитва да се разгърне, телесната и природната дейност я привлича. Тя не иска да знае нищо за природните закони; въпреки това фактите на природата се появяват в сънищата като аномалии. Тя иска да знае за вътрешните органи или телесните функции. Но не може да формира ясни образи на тези органи или функции, а само символи, които носят характера на произвол. Външното преживяване на природата е откъснато от определеността, в която се намира чрез сетивното възприятие и мисълта; преживяването на вътрешния аз започва; но то започва в смътна форма. Съзерцанието на природата е изоставено; истинското самосъзерцание не е постигнато. Изучаването на сънищата не позволява на човек да съзре душата в истинската ѝ форма. Чрез сънищата тя наистина е по-интелектуално разбираема, отколкото чрез рефлексивно самонаблюдение; но като нещо, което човек действително би трябвало да види, но може да схване само сякаш през черупка.

Втората част на статията ще обсъди виждането на душата чрез духовно познание.

77. Природата на душата в яркостта на духовното възприятие

Ако човек прибегне до образи на сънища, за да разбере природата на душата, в крайна сметка е принуден да признае, че това, което търси, му се представя маскирано. Зад образите на физически състояния и процеси, зад неестествено съединените—

В случай на спомени, човек може да предполага дейността на душата. Не може обаче да твърди, че е бил изправен пред истинската природа на душата.

При събуждане човек осъзнава как дейността на съня е вплетена в работата на тялото и чрез него се отдава на сетивния свят. Чрез ретроспективния поглед на самонаблюдението човек вижда само образите на външния свят в психическия живот, а не самия живот. Душата се изплъзва от обикновеното съзнание в момента, в който се опитва да я схване чрез познание.

Невъзможно е да се надяваме да се доближим до реалността на психиката, като наблюдаваме сънища. Човек би трябвало, чрез интензивна вътрешна дейност, да изтрие образите на телесните състояния и процеси, както и спомените, за да запази психическата активност в първоначалната ѝ форма. А след това би трябвало да може да наблюдава запазеното. Това е невъзможно. Защото сънуващият е в пасивно състояние. Той не може да упражнява никаква самостоятелна дейност. С изчезването на маската на психиката, усещането за собственото „аз“ също изчезва.

Ситуацията е различна за будния живот на психиката. В него самоактивността може да се поддържа не само чрез елиминиране на възприеманото от външния свят; тя може да се засилва и вътре в самия човек.

Това се случва, когато, докато е буден, човек става толкова независим от сетивния свят във въображението си, колкото е в сън. Тогава човек се превръща в напълно съзнателен, буден имитатор на съня. С това обаче всички илюзорни аспекти на съня веднага изчезват. Сънуващият бърка образите от съня си с реалност. Будният човек вижда през тяхната нереалност. Здравият буден човек, като имитатор на съня, не може да сбърка тези образи с реалност. Той остава наясно, че живее в самосъздадени илюзии.

Но той няма да може да създаде тези илюзии, ако остане на обикновеното ниво на съзнание. Той трябва да се погрижи това съзнание да бъде укрепено. Това може да се постигне чрез мислене, което постоянно се разпалва отвътре. Вътрешната умствена дейност нараства с това непрекъснато раздвижване. (Описал съм подробно съответната вътрешна дейност в книгата си „Как да постигнем познание за висшите светове?“ и в моята „Окултна наука“.)

По този начин човек може да изведе случващото се чрез душата в полумрака на сънищата в ярката светлина на съзнанието. Това е обратното на случващото се чрез външно или самовнушение. При последното нещо се внася в психическия живот *от* и *вътре* в полумрака и след това се възприема като реалност. В описаната, напълно съзнателна умствена дейност, нещо се поставя пред вътрешното възприятие с пълно осъзнаване, нещо, което в най-истинския смисъл на думата се възприема *само* като илюзия.

Ето как човек може да принуди съня да стъпи в светлината на съзнанието. В противен случай той стои само пред отслабеното, полубудно съзнание. Той се отдръпва от светлината на съзнанието. Изчезва пред нея. Повишеното съзнание го държи здраво.

В това прилепване той не печели сила. Напротив: губи сила. Вместо това, съзнанието е подтикнато да черпи сила от себе си. Същото е в психиката, както е във физическото, когато човек трансформира твърдо тяло в пара. Твърдото тяло определя своите граници от всички страни. Човек може да докосне тези граници. Те съществуват независимо. Ако човек трансформира твърдото тяло в пара, тогава, за да не се разсее във всички посоки, трябва да го обгради с твърди стени. По този начин, ако душата желае да се задържи за съня, докато е будна, тя трябва в известен смисъл да се трансформира в мощен контейнер. Тя трябва да се укрепи вътрешно.

Душата не е нужно да изразходва тази енергия, когато възприема ярки образи на външните сетива. В този случай връзката на тялото с външния свят гарантира, че душата е възбудена да се задържи за тези образи. Ако душата сънува, докато е будна в царството на чувствената нереалност, тогава тя трябва, чрез собствената си сила, да поддържа тази чувствена нереалност.

Чрез съзнателното си представяне на чувствено нереалното, човек развива силата да вижда духовно „реалното“.

В сънищата присъщата активност на душата е слаба. Мимолетното съдържание на съня надделява над тази присъща активност. Тази непосилна сила на съня кара душата да го сбърка с реалност. В обикновеното сетивно съзнание тази присъща активност се възприема като реалност, наред с реалността на сетивния свят. Но тази присъща активност не може да възприеме себе си; цялото възприятие е заето от образите на сетивната реалност. Ако тази присъща активност се научи да се поддържа, като съзнателно се изпълва с нереално, сетивно съдържание, тя постепенно оживява себевъзприятието в себе си. Тя вече не просто насочва погледа от външното възприятие обратно навътре; тя *отстъпва* назад като душевна активност и се озовава в своята духовна същност; тази същност тогава става съдържание на нейното възприятие.

Докато душата се озовава по този начин вътре в себе си, природата на сънуването се осветлява допълнително. Тя осъзнава ясно това, което преди е можела само да усети: че сънуването не спира в будния живот. То продължава. Но слабият сън се заглушава от съдържанието на сетивното възприятие. Зад яркостта на съзнанието, изпълнено с образи на сетивната реалност, проблясва свят на сънищата. И този свят, докато душата е будна, не е илюзорен като света на сънищата на полубудните. В будния живот човек сънува – под прага на съзнанието – за вътрешните процеси на тялото си. Докато външният свят се вижда през окото и се представя от душата, слабият сън за вътрешните процеси живее на заден план.

кокошки. Чрез засилване на самостоятелната дейност на душата, възприятието за външния свят постепенно се *свежда до бледостта* на сънищата ; а възприятието за вътрешния свят се осветява в неговата реалност .

Наблюдавайки външния свят, душата е възприемчива; тя преживява външния свят като съзидателна сила, а собственото си съдържание – като това, което впоследствие е създадено. Чрез интроспекцията душата разпознава *себе си* като съзидателна сила. И самото тяло се разкрива като това, което впоследствие е създадено. Понятието за външния свят трябва да се възприема като *образ на съществото* и процесите на външния свят. Преди истинското възприятие на душата, което се постига по описания начин, човешкото тяло може да се възприема само като образ на духовното душевно същество.

В сънищата умствената дейност се откъсва от здравата връзка с тялото, в която съществува по време на обикновения буден живот; но тя все още поддържа хлабавата връзка, която има със символите на физическия свят и със спомените, също придобити чрез тялото. Чрез духовното самосъзерцание душата се укрепва до такава степен, че нейната собствена висша реалност става осезаема, а тялото, в своя характер, става разпознаваемо като отражение на тази реалност. (Тази дискусия ще бъде продължена в следващото есе.)

III. Природата на душата по пътя към самонаблюдението

В сънищата душата се схваща в мимолетна форма, която е маска. В безсънния сън тя сякаш се губи напълно. В духовното себесъзерцание, постигнато чрез съзнателното пресъздаване на съня, душата опознава себе си като творческо същество, чието отражение е тялото.

Но сънят се издига от съня. Който се заеме да изведе съня нагоре в ярката светлина на живите -

съзнание , човек трябва да почувства и стремежа да отиде още по-далеч. Това се случва, когато се опитва съзнателно да преживее сън без сънища.

Това изглежда невъзможно. Защото съзнанието спира по време на сън. А желанието съзнателно да се преживява безсъзнание изглежда като глупост.

Глупостта обаче придобива различна светлина, когато човек разгледа спомени , които могат да бъдат проследени *назад от определен момент във времето* до последното събуждане. Човек просто трябва да действа по такъв начин, че живо да свърже образите от паметта с това, което те си спомнят. Ако след това се опита да се върне назад към следващия временно съзнателен образ от паметта, той се намира преди последното заспиване. Ако човек наистина и живо е осъществил връзката със запомненото събитие, възниква вътрешна трудност. Човек не може да свърже образа от паметта след събуждане с този преди заспиване.

Обикновеното съзнание преодолява тази трудност, като не го свързва живо със запомнения образ, а просто замества заспиващия образ с образа на будния. За някой, чието съзнание е повишено в способността си за възприятие чрез съзнателната имитация на сънуването, обаче, двата образа се разминават. За него между тях се крие пропаст. Но забелязвайки тази пропаст, той вече се запълва. Сънят без сънища престава да бъде празен ход на времето в самосъзнанието. От него се появява духовно изпълнение на „празното време“, подобно на спомен. Вярно е, че това е спомен за нещо, което обикновеното съзнание преди това не е притежавало. Но въпреки това носи в себе си същия индикация за преживяване на собствената душа, както всеки обикновен спомен. Чрез това душата наистина вижда това, което при обикновеното преживяване – в съня без сънища – преминава несъзнателно.

Това е пътят, по който душата се вглежда още по-дълбоко в себе си, отколкото в състоянието, което възниква в резултат на съзнателното съзерцание на имитацията на сънища. Чрез това състояние душата съзерцава собствената си същност, самата същност, която оформя тялото. Като съзнателно прониква в безсънния сън, тя вижда себе си напълно отделена от тялото, в собствената си истинска природа.

Но сега тя гледа не само върху оформянето на тялото , но и отвъд това върху оформянето на собствената воля.

Вътрешната същност на волята остава толкова непозната за обикновеното съзнание, колкото и преживяванията на безсънния сън. Човек преживява мисъл, която обхваща намерението за воля. Тази мисъл потъва в неясния свят на чувствата и изчезва в мрака на телесните процеси. Тя се появява отново отвън като физическия процес на движение на ръката, който сега е отново схванат от мисълта. Има нещо между двете мисловни съдържания, подобно на съня между мислите преди заспиване и тези след събуждане.

Но както вътрешната дейност на душата в тялото става възприемаема за първото ѝ възприятие, така и нейната воля отвъд тялото става възприемаема за второто. Душата може да намери пътя си да съзри вътрешната си дейност в тялото в рамките на неговата органична структура; и може да стигне и до другия път, където става възприемаемо как тя твори в тялото, за да извлече от него своята воля.

И точно както сънуването се намира между съня и бодърстването , така и чувството се намира между волята и мисленето. Осветлението на емоционалния свят следва същия път, който води до разбиране на волевия процес.

В първия акт на виждане душата разкрива вътрешната си работа в организма. Във втория акт на виждане тя стига до желание. Но външното разкритие на желанието трябва да бъде предшествано от вътрешна работа. Преди да се вдигне ръката, трябва да има

Творческият поток се излива по такъв начин, че неговите метаболитни процеси, които протичат в тишината на живота, се преплитат с тези, които се проявяват като емоционални процеси. Чувството е воля, която остава заключена в човешкото същество; воля, която е заловена в неговото творение.

Процесите, въведени в тялото с цел чувство и воля, се разкриват на второто възприятие като процеси, противоположни на тези, които поддържат живота. Те са разрушителни процеси. Животът процъфтява в градивни процеси; но същността на душата умира в тях. Животът на тялото, който сам по себе си е изграден от душата, трябва да бъде разрушен, за да може същността и дейността на душата да се разгърнат от вътрешността на тялото.

За духовната гледна точка, създаването на тялото от душата е като напомняне за нещо, което тя вече е постигнала, преди да се прояви в действие.

По този начин душата преживява себе си като чисто духовно същество, което е предшествовало дейността си с оформянето на тялото, за да има в него основата за собственото си, чисто духовно разгръщане. Душата подчинява творческата си работа на тялото едва след като е изпълнила предназначението си там, за да се разкрие в свободна духовност.

И това разгръщане на съществото на душата започва със самата мисъл, която възниква от сетивното възприятие. Когато човек възприема даден обект, душата вече работи. Тя оформя съответната част от тялото, така че тя да стане способна да разгърне отражение на обекта в мисълта. Преживявайки това отражение, душата след това съзерцава резултата от собствената си дейност.

Човек никога няма да открие духовната същност на душата, като философства за мислите, които възникват преди обикновеното съзнание. Защото духовната дейност на душата не се крие в тези мисли, а зад тях. Вярно е, че мислите, преживявани от душата, са резултат от мозъчната дейност –

Мозъчната дейност е резултат от умствената дейност на душата. Нездравословният аспект на материалистическия мироглед се крие в погрешното му разбиране на този факт. Ако този мироглед докаже, въз основа на всички възможни научни предпоставки, че мислите са резултат от мозъчната дейност, тогава той е правилен. И всеки възглед, който се опитва да опровергае това, винаги ще срещне съпротива от страна на материализма. Но мозъчната дейност е резултат от умствената дейност. За да разберем това, не е достатъчно просто да обърнем перспективата си назад към човешкото същество. Там срещаме мисли. И те имат само картинна реалност. *Това* е резултат от физическото. Човек трябва, като погледне назад, да позволи на способностите на душата, укрепени и овластени, да се проявят. Човек трябва да изтръгне сънуващата душа от сумрака на сънищата; там тя не изчезва във фантазми, а по-скоро сваля маската си, за да се появи като духовно творческо същество в тялото. Човек трябва да изтръгне спящата душа от тъмнината на съня; там тя не изчезва от себе си, а по-скоро се представя пред себе си като чисто духовно същество, което чрез своята воля надхвърля тялото. (Заклучението на това наблюдение ще бъде дадено в следващото есе.)

IV. Морското създание в Смелост и Страх на душата

Мисловните модели, които са получили признание в съвременното научно разбиране на природата, не могат да дадат задоволителни резултати в разбирането на душата. Това, което човек иска да схване с тези мисловни модели, трябва или да се разгърне пред душата в неподвижност, или, ако е в движение, душата трябва да се почувства издигната от това движение. Защото да участваш в движението на възприеманото означава да се изгубиш в него, да се подхлъзнеш, така да се каже, в него.

Но как може душата да *се схване* в познание, в което трябва да *се изгуби* ? Тя може да очаква себепознание само в дейност, в която постига себе си стъпка по стъпка .

Това може да бъде само творческа дейност. Но за човека, който осъзнава това, веднага възниква несигурност. Той вярва, че става жертва на личен произвол.

този произвол е това, от което той се отказва в стремежа си към познание на природата. Той се затваря и оставя природата да си върви по пътя в него. Търси сигурност там, където собственото му вътрешно същество не може да достигне. Не може да се държи по този начин в себепознанието. Трябва да се носи *със себе* си навсякъде, където иска да разбере. Следователно, не може да намери природата по пътищата си. Защото там, където *тя* би го срещнала, той вече не би съществувал.

Но точно това е чувството, от което човек се нуждае към духа. Човек не може да очаква нищо друго, освен да го намери там, където природата, в своята самодеятелност, сякаш се топи. Където човек чувства себе си до степенята, в която чувства това топене.

изпълни душата си с нещо, което по-късно се окаже подобно на сън в своята илюзорна природа, и преживее илюзорното в пълната му същност, тогава самосъзнанието му се засилва. По отношение на съня, човек коригира чрез мисъл вярата в неговата реалност, която има, докато сънува. Във въображаемата дейност тази корекция е ненужна, защото човек не притежава тази вяра. В медитативната духовна дейност, на която човек се посвещава за духовно познание, човек не може да се задоволи само с умствена корекция. Човек трябва да коригира *чрез опит* . Човек трябва да създаде илюзорно мислене в една дейност и след това да го угаси в друга, също толкова мощна дейност.

В тази унищожителна дейност се пробужда другата дейност, дейността, възприемаща духа. Защото, ако унищожението е истински акт, тогава силата за него трябва да идва от съвсем различен източник от природата. Това, което природата може да осигури, *тя има*.

Човек се разсейва в преживяната илюзия ; това, което възниква вътрешно по време на разсейването, вече не е природа.

В тази дейност трябва да възникне нещо, което е напълно без значение за изучаването на природата: вътрешна смелост. С тази смелост човек трябва да се държи за това, което възниква вътре. В изучаването на природата човек се стреми да не се държи за нищо вътрешно. Човек позволява да бъде държан от външния свят. Човек няма нужда от вътрешна смелост. Следователно, той я губи чрез този процес. Тази загуба на вътрешна смелост след това причинява безпокойство, когато духовното трябва да влезе в изучаването. Човек се страхува да не се хваща за нищо, ако вече не докосва природата.

Този страх стои на прага на духовното познание. И този страх кара човек да се отдръпне от това знание. И вместо да се движи напред, човек става креативен в отдръпването си. Човек не позволява на духа да формира творческото знание в него; измисля псевдологика, която отрича легитимността на духовното знание. Възникват всякакви илюзорни причини, които го предпазват от признаването на духовното, защото човек се отдръпва от него от страх.

Вместо духовно знание, врагът на духовното знание възниква от творческата сила, която неизбежно се появява в душата, когато тя се отдръпва от природата: първо, съмнение относно всяко знание, което се намира отвъд природата; и след това, с нарастването на страха, контралогиката, която се стреми да низведе всяко духовно знание в сферата на фантастичното.

Тези, които са се научили да действат с проникателност в ума си, често виждат най-силните доказателства за тази проникателност в нейните опровержения. Защото те осъзнават как опровергаващият, стъпка по стъпка, задушаваше страха им от ума в душата им и как в това задушаване генерират своята псевдологика. Първоначално е почти невъзможно да се разсъждава с такъв опровергаващ. Защото страхът, който ги обзема, възниква в подсъзнанието. Съзнанието иска да се спаси от този страх. Първоначално то

чувства, че ако този страх се появи, той ще отрица слабост на преживяването върху цялото вътрешно същество. Преди това...

Слабостта обаче не може да избяга от душата; защото човек я усеща да се издига отвътре. Бягайки, човек просто би я следвал навсякъде. Който напредва в разбирането на природата и трябва да запази себе си в преданост към нея, винаги изпитва този страх, когато не е в състояние да разпознае духа. Той ще го съпътства, ако не иска да изостави разбирането на природата заедно с разбирането на духа. Той трябва по някакъв начин да се отърве от него, докато напредва в разбирането на природата. В действителност, той не може да направи това. Защото той се генерира в подсъзнанието по време на разбирането на природата. Той винаги иска да се издигне от подсъзнанието в съзнанието. Следователно, той *опровергава* в сферата на мисълта това, което не може да прогони от реалността на преживяването на душата.

И това опровержение: то е илюзорен слой от мисли, насложен върху подсъзнателен страх. Опровергаващият не е намерил смелостта да изкорени илюзията в медитативен живот, за да стигне до духовната реалност, да се изправи срещу илюзорното. Следователно, той вмъква фалшивите причини за опровержение в тази нововъзникваща област от своята психика. Те успокояват съзнанието му; той вече не чувства страха, който въпреки това остава в подсъзнанието му.

Отричането на духовния свят е желание да се избяга от собствената душа. Но това е невъзможно. Човек *трябва* да остане верен на себе си. И тъй като човек може да избяга, но не и да избяга *от себе си*, той си гарантира, че продължавайки да бяга, вече не вижда себе си. Цялото човешко същество се духовно замъглява, както се случва с окото, когато е поразено от катаракта. Тогава окото вече не може да вижда. То е помрачено отвътре.

По този начин, опровергаващият духовното знание помрачава собствената си душа. Той причинява нейното помрачение чрез илюзорни причини, породени от страха. Той избягва здравословното духовно просветление; той създава нездравословно духовно помрачение. Отхвърлянето на духовното знание произлиза от катарактата на душата.

Така човек в крайна сметка бива отведен до вътрешната духовна сила на душата, ако желае да разбере оправданието за духовно познание. А пътят към такова познание може да води само чрез укрепване на душевното същество. Медитативната дейност на душата, която подготвя за духовно познание, е постепенно преодоляване на „страха от празнотата“ в душевното същество. Но тази празнота е само „празнота на природата“, в която „пълнотата на духа“ може да се разкрие, ако човек желае да я схване. И в тази „пълнота на духа“ душата не се потапя със свободната воля, която е нейната природа, когато действа чрез тялото в естественото съществуване; тя се потапя в нея, както духът ѝ разкрива творческата воля, пред която свободната воля, съществуваща само в естествения свят, се стопява, точно както самата природа.

ДУХОВНОТО Е СЪЩОТО КАКТО И ОБИКНОВЕНОТО СЪЗНАНИЕТО „ИЗЧЕЗВА“ И МОЖЕ ДА БЪДЕ ЗАПОМНЕНО ОТНОВО

Хората не биха могли да реагират негативно на такива духовни знания, каквито се намират в антропософията, ако бяха готови да обърнат необходимото сериозно внимание на завладяващите откровения на собствения си ежедневен духовен живот.

От една страна, има *памет*, в която преживяванията с нещата от света се съхраняват в душата. От друга страна, има *възприятие*, зад което рефлексивният душевен живот трябва, чрез неудържим вътрешен стремеж, да подозира и търси тайните на природата.

И в двете посоки човекът се приближава до „*нищо*“ в своя опит.

Това, което се разкрива в паметта, вече не присъства във външния свят. Външното възприятие може да стимулира спомена за минали преживявания, но не може да ги изведе наяве.

Наблюдението на процеса на запомняне обаче показва, че за да го преживее, човек е насочен към физическото си същество. Човек усеща как паметта се издига от дейността на тялото. Външната наука със сигурност може да подкрепи това, което се усеща; но нейната сигурност съществува и без нея. Тя може да покаже, че когато определени части на организма се разболеят, паметта се уврежда. По този начин тя потвърждава това, което веднага се налага на наивното съзнание, когато то съчетава наивността с безпогрешно наблюдение. И това може да е така; защото наивността не е нужно да бъде повърхностна, а със сигурност може да стигне до големи дълбини. Тази наивност преживява, че от тялото се издигат сили, които сякаш с духовни ръце схващат факти, които вече не присъстват в естествения външен свят. Това преживяване наистина е по-fino от другите преживявания на непосредственото житейско усещане; но по своята същност то не говори по-различно от преживяването на болка или удоволствие, за които има непосредствена сигурност, че са възбудени от тялото.

във възприятието . Тя не може да проникне през него, за да достигне до разкритото. Първо трябва да предположи, че нещо е разкрито; но в собствената си дейност с възприятието, тя е стигнала до *собственото си* „нищо“. Тя се чувства сякаш се хваща за духовна празнота, тъй като нейните предположения въпреки това трябва да стоят на границата на „пълнотата“.

Човек трябва да направи само още една крачка напред. Отвъд паметта започва сферата, където собственото тяло изчезва в непознатото за обикновеното съзнание. Природата прави същото зад възприятието. И двете се отнасят към човешкото вътрешно „аз“ по абсолютно един и същи начин. В паметта *мисълта възниква въз основа на физическа активност*. Защото в мисълта това, което се запомня, оживява. Мисълта също се разпалва от възприятието . В нея това, което се разкрива отвън, се превръща във вътрешно преживяване.

Вътрешният човек и естественият му външен човек се срещат в мисълта.

И не е ли тази среща като среща със стари познати? Колко познато се чувства душата, когато може да разбере нововъзприетите неща чрез стари спомени. Какво чувство за истинско съществуване възниква в душата. Това не са двама непознати, които се срещат. Те са приятели, които имат какво да си кажат за едни и същи неща.

Но сега, вътрешната сила, която живее в паметта, може да бъде укрепена. Човек може да изостри силата, която е активна в паметта, като работи върху собствената си душа. Че това е възможно и как може да се постигне, беше обсъждано тук, в този седмичен дневник, на няколко пъти.

Но чрез това човек прониква по-дълбоко в собственото си физическо същество, отколкото с обикновеното съзнание. Сега човек осъзнава, че с тази повишена сила на паметта, той наистина се доближава до това, което допринася за обикновената памет като физичност. Всъщност, човек не само се доближава до нея, но и прониква в нея. Обаче, това, което човек среща пред душата, не е физическа същност; по-скоро човек среща нещо, което се представя като сянка, която вижда на стена, която оживява и тръгва към него.

Човек знае какво е пред душата му, защото познава мисълта. Защото тя пребивава в душата, точно както мисълта пребивава в обикновеното съзнание. Но мисълта не е жива; а това е живо. Човек има въображение пред себе си. То има своя собствена валидност по отношение на реалност, каквато притежава мисълта. То ни най-малко не е това, което наричаме плод на въображението в обикновения живот. В него разпознаваме, че то се отнася до реалност. И наистина, точно както мисълта живее в паметта.

Но тази мисъл сочи към нещо, което някога е присъствало в преживяването и вече не е там. Въображението, по абсолютно същия начин, позволява на реалността да се появи пред душата, която някога е присъствала.

Това все още не е било част от обичайния опит. По този начин човек е навлязъл в сферата на умственото възприятие.

Човек е проникнал в собственото си тяло ; но не е срещнал „тяло“, а по-скоро „дух“. Духът, който е в основата на тялото. Човек схваща този дух с призрачни ръце, както в обикновената памет схваща минали преживявания.

И точно както външната природа и човешкото вътрешно „аз“ се срещат в мисълта , така и във въображението „духът на природата“ се среща с човешкия дух. Духът в човешкото същество, обхванат от въображението, се приближава до духа в природата, който тогава също се разкрива като въображение. За обикновеното съзнание мисълта възниква от паметта и възприятието. За повишеното съзнание въображението възниква от вътрешния душевен опит и от опита на външния свят.

Всичко това може да се разгърне в пълната светлина на съзнанието, без възможност за самозаблуда, внушение или самовнушение. Който постигне истинско въображение, живее в него, както живее в сигурна мисъл, която недвусмислено сочи към реалност. Ако човек никога не си е позволявал несъзнателност или неяснота в преживяването на тази референция, тогава той няма да стане жертва на никаква измама по отношение на въображаемото преживяване.

Причината за това се крие в предложеното: човек може да говори за постигнатото чрез манагинация на човек, който все още не е преживял подобно нещо, и защо този човек може да го приеме с пълна убеденост, без да се поддава на сляпа вяра в авторитетите. Говори се само за това, което слушателят носи в себе си като своя собствена духовна реалност, под нивото на своите спомени. С обикновените спомени, доведени до вниманието му от някой друг, а не от самия него, слушателят си казва: Аз наистина преживях това в хода на това, което е стигнало до обикновеното ми съзнание. Но когато слуша внимателно въображаемото, този слушател си казва: това съм аз, с...

Моите умствени възприятия, досега непознати за обикновеното съзнание. Този, който си въобразява, просто ми е помогнал да осъзная това, което то все още не е извадило само. В известен смисъл, този, който си въобразява, стои пред мен като някой, който ми напомня в обикновения живот за нещо, което съм забравил. Защото по същество духовният свят е само нещо, което е „провалило“ обикновеното съзнание и което с неговото засилване може да се преоткрие в него като спомен.

ВЪЗСТАНОВЯВАНЕТО НА ГЪОТЕАНУМА

Тъй като правителството на Солотурн по принцип одобри примерния проект за новия Гъотеанум, Антропософското общество вече е започнало реконструкцията му. Новата сграда обаче ще се различава значително по формата си от стария Гъотеанум, тъй като няма да бъде направена от дърво като стария, а от бетон. Художествените усещания, свързани с оформянето на архитектурната концепция, трябва да съответстват на това. Ясно е, че Гъотеанумът не може да бъде построен в произволен, външно определен „архитектурен стил“. Защото той е предназначен да служи на Антропософията; а Антропософията не е предназначена да бъде чисто теоретичен мироглед, а по-скоро цялостно оформяне на човешкия живот отвътре в духа. Когато Антропософията се представя артистично на света, тя може да го направи само по такъв начин, че нейната духовна перспектива да породи художествения стил. Да се строи в стил, различен от нейния собствен, би означавало да се отрече самата същност на Антропософията в собствения ѝ дом. А най-голямото отричане би било архитектурната концепция да бъде изпълнена от архитект, който не е антропософ. Едно безпристрастно художествено наблюдение ще разкрие, че стилът на Гъотеанума не отхвърля нищо, което все още има значение в историческите стилове днес; но той не произтича от това или онова „вдъхновение“ от съществуващи стилове, а по-скоро...

За него това е творение, произтичащо от фундаменталните условия на всяка стилистична чувствителност. Но формите, в които може да се създаде един стил, също зависят от материала. Старата сграда, с мекотата на дървото, би могла, в духа на антропософската мисъл, да придаде на пространството, в което се е извършвала работата, неговата форма във всеки детайл; с бетона трябваше да се търсят форми, в които пространството, от самата си природа, разгръща формите, които могат да поберат антропософската работа. По същество са получени прави линии и плоски повърхности за периметърните стени и покрива, чиито ъгли се комбинират, за да формират цялостната архитектурна концепция. Само към и в рамките на порталите линейните и равнинните форми стават малко по-малки, а артикулацията им малко по-разнообразна. Цялата сграда се издига на рампа, която ще има артистичен завършек от всички страни и ще позволи на посетителите да се разхождат из цялата конструкция. Докато правят това, пред очите им се разкрива прекрасният пейзаж на околността. Формата на сградата ще обхваща: долен етаж, съдържащ студия, лекционни зали, стаи за упражнения, работилници и т.н.; и горен етаж, в който се помещава аудиторията, проектирана за 900 до 1000 зрители или слушатели. Репетиционна сцена ще се намира в задната част на долния етаж, а главната сцена, където ще се провеждат публични представления, ще се прилепва към горния етаж. Външно сградата трябва да бъде художествено *реализирана* обвивка на интелектуалните преживявания, които се разгръщат вътре. Елегантни стълбища ще водят от нивото на земята до рампата при порталите. Външните форми ще следват необходимото вътрешно пространствено разположение на двата етажа; покривът – този път не във формата на купол – в своите линии и плоскости, от едната страна, ще следва издигащата се аудитория; от другата страна, той ще се интегрира художествено с обвивката на двете сцени и техните складови помещения.

Вътре предизвикателството се състои в превръщането на пространството едновременно в лекционна зала и място за евристични и мистерийни представления. Например, човек ще види разширението нагоре на пространството в конфигурацията на колоните. Така, както при стария Гьотеанум, това, което Антропософията има да каже, ще бъде *осезаемо в архитектурните форми и цялата дизайнерска концепция*, с която тя издига къщата, в която ще функционира. Фактът, че нещо монументално се е появило в дизайнерската концепция, е резултат от самата идея на сградата; но това, към което се е стремяло в цялото и във всеки детайл, не е да бъде невярно в архитектурния проект, а по-скоро да се създаде в него художествено напълно *верен* образ на това, което се развива вътре чрез духовно познание. Строителят вярва, че се създава нещо, с което общият, безпристрастен вкус, който или не е запознат, или не желае да признае Антропософията, може лесно да се възприеме.

БЕЛЕЖКИ

от есетата на Рудолф Щайнер в „Гьотеанума“ са препечатани, предимно веднага след публикуването им, в „Антропософия“ в Щутгарт, седмично списание за свободен духовен живот; това са следните: от том II , № 1 до том III , № 20, с изключение на № 8 и 17 от том I.

В „Антропософия“, австрийско списание „Вестник от човешкия дух към човешкия дух“, Виена, са препечатани следните статии: от том I , бр. 45, 46; от том II , бр. 18/19, 20/21, 23-26, 28, 30, 32, 34, 35, 38, 40, 43-47, 51; от том III , бр. 4-6, 8-10, 16.

Отидете на страницата

11. *Значимият призив*: поканата за Конференцията по разоръжаване във Вашингтон, която се проведе от 11 ноември 1921 г. до 6 февруари 1922 г.
- 17-та *Вашингтонска конференция*[^]: вижте предишната бележка.
- 17 *Министър Смътс*: Ян Кристиан Смътс, 1870-1950, участва в Бурската война срещу Англия, застъпва се за обединение и расово помирение и е министър-председател на Южноафриканския съюз от 1919 до 1924 г. и от 1939 до 1948 г.
- 17 *на Лондонската имперска конференция*: срещата на представители на английското правителство и доминионите се състоя през 1921 г.
- 21 *Мирен документ*: Мирният договор между САЩ и Германия е сключен на 5 август 1921 г. и приет от германския Райхстаг на 30 септември 1921 г.
- 21 Томас Удроу Уилсън, 1856-1924, професор по право и политически науки в Принстънския университет, президент на САЩ от 1912 до 1920 г.
- 22 *Уилсън вярваше*: Уилсън обявява своите „Четиринадесет точки“ като мирна програма на Антантата на 8 януари 1918 г.; те не са приложени във Версайския договор през 1919 г.
- 24 Матиас Ерцбергер, 1875-1921, депутат от Центристката партия, комисар по примирието през октомври 1918 г., министър на финансите на Райха през 1919/1920 г., е убит от националисти на 26 август 1921 г.
- 27 *Лига на нациите*; основаването ѝ е извършено от победоносните сили на 10 януари 1920 г., с изключение на *САЩ*, СССР и Германия. Тази организация е била предназначена да осигури световен мир.
- 28 *в основния си труд*: д-р Удроу Уилсън, „Общността на нациите: елементи на историческата и практическата политика“, Берлин 1913, стр. 483.
- 29 „*Трябва да има поука*“: пак там, стр. 477.
- 32 Лорд Робърт Сесил, роден 1864 г., 1920-1924 г. представител на Англия в Обществото на нациите, носител на Нобелова награда за мир за 1937 г.
- 34 Ото фон Бисмарк, принц на Бисмарк, 1815-1898, основател на Германската империя през 1871 г., е уволнен от Вилхелм II на 20 март 1890 г. Първите два тома на „Мисли и спомени“ са публикувани през 1898 г., третият том през 1921 г.

- 37 Теобалд фон Бетман-Холвег, 1856-1921, канцлер на Германската империя от 1909 до 1917 г. „Размисли върху Световната война“, Берлин 1919.
- 40 *една личност* /Карл Л, 1887-1922, 1916-1918 Император на Австрия, опитал се да завземе унгарския трон чрез преврат на Великден и през октомври 1921 г.
- 43 *В известната древноримска притча*, разказана от Мений Агрипа на плебеите, отишли на Светата планина, за да ги убедят да се върнат в град Рим през 494 г. пр.н.е.: „Когато крайниците на човешкото тяло се разбунтували срещу стомаха, когато ръцете вече не искали да го хранят и зъбите вече не искали да го дъвчат, те веднага почувствали, че собствените им сили ги напускат и знаели, че без стомаха самите те биха били безсилни и парализирани.“
- 44 *Конференция във Вашингтон*: вижте бележката на страница 17.
- 47 Граф Конрад фон Хьоцендорф, 1852-1925, австрийски началник на Генералния щаб от 1906-1911 и 1912-1917, подава оставка през юли 1918 г.
- 56-та *конференция в Генуа*: Световната икономическа конференция в Генуа, от 10 април до 19 май 1922 г.
- 59 Емил Бутру, 1845-1921. Рудолф Щайнер го разглежда подробно в „Загадките на философията“, Щутгарт 1955, стр. 558-561.
- 62 Владимир Соловьев, 1853-1900.
- 65 *афоризма „Запад-Изток“*: Тези афоризми са написани от Рудолф Щайнер по повод конгреса „Запад-Изток“ на антропософското движение, който се е състоял във Виена от 1 до 12 юни 1922 г.: те обобщават неговите вечерни лекции на тема „Контрастите на западния и източния свят“, които са били посетени средно от две хиляди слушатели.
- 77 Фридрих Ницше, „За ползата и вредата на историята за живота“, 1874 г. Втора част от „Ненавременните размисли“.
- 79 Хайнрих Фридюнг, 1851-1920, австрийски историк.
- 79 *„когато беше най-необходимо“*: Липсващата част от цитата гласи: „Атиняните изгониха чрез остракизъм своите изтъкнати съграждани, които бяха опасни за демократичното равенство; марксистката доктрина...“
- 89 Освалд Шпенглер, 1880-1936, песимистичен културен философ. „Упадъкът на Запада: Очертания на морфологията на световната история“. Том втори: „Световноисторически перспективи“, Мюнхен 1922.
- 100 Алберт Швайцер, роден през 1875 г., протестантски теолог, първоначално частен преподавател в Страсбург, музикален изследовател, органист, философ, от 1913 г. мисионерски лекар в Ламбарен, Френска Екваториална Африка.
- 107 Карл Юлиус Шрьоер (1825-1900) е преподавател по литературна история във Виенския технически университет от 1866 до 1895 г.
- 108 Ернст фон Лазо, 1805-1861. Най-важните писания са преиздадени от Dr. HE Lauer под заглавието «Verschüttetes deutsches Schrifttum», Избрани произведения 1841-1860, Щутгарт 1925.

- 113 V ° ⁿ *народните коледни пиеси*: Вижте «Коледни пиеси от стари народни традиции, Пиесите на Оберуфер». Съобщено от Карл Юлиус Шрьоер, постановка от Рудолф Щайнер. Дорнах 1957.
- 121 Карл Юлиус Шрьоер, „Немската поезия на 19-ти век в по-значимите ѝ проявления“. Популярни лекции. Лайпциг 1875.
- 125 *три личности* : Гьоте до Целтер на 7 ноември 1816 г. и в есето „История на моите ботанически изследвания“, 1817 и 1831 г.
- 127 „*Съществува необходимост*“: „Италия“, от Рим, 6 септември 1787 г.
- 128 „*Необходимост*“: в „Шекспир и безкрайност“, П. Шекспир, сравнен със Старото и Най-новото.
- 128 *разговорът, докладван от Гьоте* : „Щастливо събитие“, в „За естествените науки като цяло, особено за морфологията“. Том 1, първи брой, 1817 г.
- 132 Хенрик Щефенс, 1773-1845. «Антропология». Новоиздадена книга с предговор и бележки от д-р Херман Попелбаум, Щутгарт 1922 г.
- 140 Бенедето Кроче, роден 1866 г., италиански културен и исторически философ. «Гьоте», Цюрих, Лайпциг, Виена 1920 г.
- 147 *Изкуството е откровение*: Поговорки в проза: „Красотата е проява на тайни природни закони, които биха останали завинаги скрити от нас без нейната поява.“
- 152 *Той изрече Сам* в „Опитът като медиатор на обекта и субекта“: „Това обмисляне, самото подреждане на следващото нещо до следващото, или по-скоро извеждането на следващото нещо от следващото, е нещо, което трябва да научим от математиците и дори когато не използваме никакви изчисления, винаги трябва да действаме така, сякаш сме отговорни пред най-строгия геометрик.“
- 153 Франц Brentano, 1838-1917.
- 154 *Декларацията на догмата за непогрешимостта*: 1870 г.
- 154 Wilhelm Freiherr von Ketteier, 1811-1877, епископ на Майнц, първоначално противник на догмата за непогрешимост.
- 166 *Красивата идея на Гьоте*: Поговорки в проза. Вижте бележката на страница 147.
- 169 Херман Грим, 1828-1901.
- 181 Юлиан Шмит, Картини от интелектуалния живот на нашето време. Лайпциг 1871-1873.
- 186 Вилхелм Йордан, 1819-1904. 191
- Георг Гервинус, 1805-1871.
- 191 Карл Юлиус Шрьоер, „Немската поезия на 19-ти век в по-значимите ѝ проявления“. Популярни лекции. Лайпциг 1875.
- 194 *Остроумният автор*: вижте бележката на страница 181 за Джулиан Шмит.
- 197 Алберт Стефен, роден през 1884 г.
- 225 Франц Верфел, 1890-1945.

- 233 Фриц Маутнер, 1849-1923.
- 282 *Лекция по педагогика*: по време на курса по френски език в Гьоте-анум (Semaine frangaise) от 6 до 15 септември 1922 г.
- 294 *в ... педагогическия курс*: „Здравословното развитие на физическото тяло като основа за свободното развитие на духовното и психическото тяло“, Коледен курс за учители в Гьотеанума от 23 декември 1921 г. до 7 януари 1922 г., Дорнах 1949 г.
- 305 *проведена поредица от лекции ...*: „От Заратустра до Ницше. Историята на развитието на човечеството, основана на мирогледи от най-ранните ориенталски времена до наши дни, или Антропософия.“ 27 лекции пред кръга на „Идващите“ от 6 октомври 1902 г. до 6 април 1903 г.
- 305 Роберт Цимерман, 1824-1898, естетик и философ. „Антропософия в общи линии. Очертания на система от идеален мироглед на реалистична основа“, Виена 1882 г.
- 306 *В Теософската библиотека*: „Мистицизъм“, 27 лекции от 6 октомври 1900 г. до 27 април 1901 г. - За всички тези лекции вижте „Историята и условията на Антропософското движение във връзка с Антропософското общество“, Дорнах 1959.
- 309 *Курс по естествени науки*: „Моментът на възникване на естествените науки в световната история и последващото им развитие“. Девет лекции от 24 декември 1922 г. до 6 януари 1923 г., Дорнах 1937 г.
- 310 *Моята лекция*: в рамките на цикъла „Връзката на звездния свят с човека и на човека със звездния свят. Духовното общение на човечеството“. Дванадесет лекции от 26 ноември до 31 декември 1922 г. Дорнах 1955.
- 310 *В откриващата реч*: Реч при откриването на Антропософските университетски курсове в Гьотеанума, на 26 септември 1920 г.: в «Изкуството на рецитирането и декламацията», Дорнах 1928, стр. 96 отв.: Изкуство, наука и религия.
- 313 *Гьоте говори*: в «Изказвания в проза».
- 325 „*Мисля, наука*“: Гьоте, от архива на Макариен.
- 326 *През септември и октомври 1920 г.*: Първи антропософски университетски курс в Гьотеанума, 26 септември до 16 октомври 1920 г.
- 330 *чрез моите собствени лекции* : вижте „Обръщения и лекции на Рудолф Щайнер във Втория антропософски университетски курс“ от 3 до 10 април 1921 г. Берн 1948.
- 331 *През август 1921 г.*: Летен курс по изкуства от 21 до 27 август. Август 1921 г.
- 332 *През септември 1922 г.*: „ Движението за религиозно обновление“ (Християнска общност), за което става дума тук, е инициатирано от д-р Рителмайер.
- 332 *Краят на декември и началото на януари 1921 до 1922*: виж бележката на страница 294.

- 332 През септември 1922 г.: виж бележката на страница 282.
- 333 *Драматичният курс*“: от 18 до 21 юли 1922 г. Д-р Щайнер предоставя обяснения и допълнения през всеки от четирите дни.
- 333 а *Националноикономически курс*: Четиринадесет лекции, от 24 юли до 6 август 1922 г. Дорнах 1933.
- 333 f *за края на декември и началото на януари*: вижте бележката на страница 309.
- 335 Йохан Кристиан Август Хайнрот, 1773-1843, антрополог и психиатър, професор по психична медицина в университета в Лайпциг. Неговият „Учебник по антропология“ е публикуван през 1822 г.
- 335 *Гьоте разглежда това във* втория том на „Върху морфологията“ в есето „Значително търсене чрез една-единствена остроумна дума“.
- 346 Луи Клод Маркиз дьо Сен Мартен, 1743-1803, теософ. „Des erreurs et de la verite“, 2-ро издание Лион 1784 г., немски Хамбург 1782 г.

ДОКАЗАТЕЛСТВА ЗА ПРЕДИШНИ ПУБЛИКАЦИИ ВЪТРЕШНОСТТА

41 есета , от том I, № 11, 27, 28, 34, 35, 48, 49; от том II , № 1-5, 23-26, 28, 30, 32, 33, 37, 38, 40, 43-52 ; от Том III , № 1-4, 8-10, 16, публикуван в *Goethe-Studien und goethenistische Denkmethode. Der Goetheanumgedanke mitten der Kulturkrise der Gegenwart. Ein Goethejahrbuch*, Дорнах 1932 г.

14 есета , от том I, № 1-4, 7, 8, 10, 12, 13, 18, 21, 28, 33, от том II, № 1, публикувани в * *Die Forderung der Gegenwart an Mitteleuropa. Was man heute sehen müßte**, Дорнах 1951 г.

Като отделни книжки под общото заглавие „Езотерично и медитативно“, публикувани от година I, бр. 45, 46 „Западно-източни афоризми“, от година I, бр. 50 „Език и дух на езика“, от година III, бр. 17 „Духовното е отпаднало от обикновеното съзнание и може да бъде запомнено отново“, Дорнах 1932.

Четирите есета от том III , № 11-14, „За живота на душата“, публикувани в Дорнах през 1930 г.

Есето от том II , бр. 18/19, е публикувано в „Коледни пиеси от стари народни традиции - коледен спомен“, Дорнах, 1937 г. Това есе, както и есето от том II , бр. 20/21, е публикувано в „Коледни пиеси от стари народни традиции: Оберуферските пиеси“, Дорнах, 1957 г.

Двата авторепорта от г. II , бр. 34 и 35, публикувано в *Pädagogik und Kunst-Pädagogik und Moral*, Щутгарт 1957 г.

Части от двете есета от том II , № 23 и 33, публикувани под заглавие „Гьоте и Гьотеанумът“ в „*Der Baugedanke des Goetheanum*“, Дорнах 1932 и Щутгарт 1958.

ДОКАЗАТЕЛСТВО ЗА ТЕЗИ, КОИТО НЕ СА
ВКЛЮЧЕНИ В ТОЗИ ТОМ, ВЪРХУ
СТАТИИТЕ

Десетте автопрезентации от II година , № 6-9 и 11-16, върху курса по френски език в Гьотеанума са достъпни в сборника „Космология, религия и философия“, Дорнах 1930 и 1956 г., и затова са пропуснати тук.

Есетата от том III, № 18, „Пътят на моя живот“, са достъпни и като книга.

„Моето холандско и английско пътешествие“ (том I , № 39 и 40), „Откъс от „Моето английско пътешествие“. „Друг откъс от „Моето английско пътешествие“ (том III , № 5 и 6), „Защита срещу неистини “ (том II , № 9), „До членовете на Антропософското общество и Свободното антропософско общество “ (том II , № 45) се появяват в тома „ Върху историята на Антропософското движение и Антропософското общество на събраните есета“.

Нови факти за предисторията на Световната война (том I, бр. 9) се появяват в тома „ В изпълнение на тройния социален организъм“ от Събраните есета.

„Луциферианско и ариманично във връзката им с човека“ (том I , бр. 29/30, като отделна книжка от поредицата „Езотерично и медитативно“, Дорнах, 1932 г.) и „Познанието за състоянието между смъртта и новото раждане“ (том I , бр. 41-44) са препечатки от „Das Reich“, 1916/1918 г. и се появяват в тома „Философия и антропософия“ на Събраните есета.

„Гьоте и медицината“ (том III, бр. 15) е препечатка от „ Виенско клинично списание“ от 1901 г. и се появява в тома „ За естествените науки“ на „Сборник есета“ .

РУДОЛФ ЩАЙНЕР ПЪЛНО ИЗДАНИЕ

А. ПИСАНИЯ

/ . Фабрики

- Въведения към научните трудове на Гьоте (1883/97)
Очертания на епистемологията на светогледа на Гьоте (1886)
Истина и наука (1892)
Философията на свободата (1894)
Фридрих Ницше, борец срещу времето си (1895)
Светогледът на Гьоте (1897)
Мистицизмът в зората на съвременния интелектуален живот и връзката му със съвременния мироглед (1901)
Християнството като мистичен факт и мистериите на древността (1902)
Теософия. Въведение в свръхсетивното познание за света и човешката съдба (1904)
Как човек може да придобие знание за висшите светове? (1904/05)
От Акашовите записи (1904/08)
Етапите на висшето познание (1905/08)
Очерк на окултната наука (1910)
Четири мистериозни драми (1910/13)
Духовното лидерство на човека и човечеството (1911)
Антропософски календар на душата (1912)
Път към себепознанието на човека (1912)
Прагът на духовния свят (1913)
„Загадките на философията в нейната история като очертания“ (1914),
разширено ново издание на произведението: „Светово- и житейски възгледи през деветнадесети век“ (1900/01)
Мисли по време на войната (1915 г.)
Загадката на човека (1916)
От „Загадката на душите“ (1917)
Интелектуалната природа на Гьоте, разкрита чрез неговия „Фауст“ и чрез приказката за „Змията и лилията“ (1918)
Основните проблеми на социалния въпрос в жизнените потребности на настоящето и бъдещето (1919 г.)
В съответствие с тройния социален ред (1920 г.)
Космология, религия и философия (1922)

Антропософски ръководни принципи (1924/25)

Основи за разширяване на изкуството на лечението според духовно-научните прозрения (1925) Моят житейски път (1923/25)

77. Събрани есета

Есета от годините 1882-1902; Есета от годините 1903-1908; Есета от годините 1911-1925

III. Публикации от наследството

Пословични поговорки, фрагменти, чернови , писма и записи

Б. ПРЕЗЕНТАЦИИ

I. Публични лекции

Лекции на II за членове на Антропософското общество

Серия лекции и лекции по обща антропософия

Съдържание: Лекции по историята на антропософското движение и Антропософското общество

III. Лекции и курсове по отделни области на живота

Лекции по изкуство: евритмия, формиране на речта, музика, изобразително изкуство и история на изкуството

Лекции по образование

Лекции по медицина

Лекции по естествени науки

Лекции за социалния живот и за тройната структура на социалния организъм

Лекции за работниците по реконструкцията на Гьотеанума

Колекцията от лекции обхваща приблизително 6000 лекции, повечето от които са достъпни като преписи.

В. РЕПРОДУКЦИИ И ПУБЛИКАЦИИ ОТ НАСЛЕДСТВОТО НА ХУДОЖНИКА

Томовете не са номерирани, но са унифицирано проектирани във всяка група и са достъпни поотделно.